

Göttinger
Handkommentar zum Alten Testament
herausgegeben von W. Nowack

Kleine Propheten

übersetzt und erklärt

von W. Nowack

Göttingen
Vandenhoeck
&
Ruprecht



Göttinger Handkommentar zum

Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von W. Nowack

III. Abteilung
Die prophetischen Bücher
4. Band

Die kleinen Propheten

übersetzt und erklärt

von

W. Nowack

Dritte, neu bearbeitete Auflage



Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1922

Friedrich Spitta

zum 10. Januar 1922

als Ausdruck des Dankes für treue Freundschaft
in mehr als drei Jahrzehnten

Der Verfasser.

Vorrede.

Seit der zweiten Auflage des Kommentars zu den kleinen Propheten im Jahre 1902 ist der Eifer um ein tieferes Verständnis dieses vielleicht schwierigsten Buches des AT.s besonders lebhaft gewesen: ich erinnere daran, daß erschienen sind: 1904 K. Martis Dodekapropheton, 1908 A. van Hoonackers les douze petits prophètes, 1910 die dritte Auflage von Kautzschs Übersetzung und die Übersetzung von B. Duhm, der 1911 die Anmerkungen zu den kl. Propheten folgten, O. Procksch Die kleinen Propheten vor dem Exil, der 1917 die nach dem Exil sich anschlossen, 1914 (in den Schriften des alten Testaments) die Erklärung der älteren Propheten von H. Schmidt und 1915 die der späteren Zeit von Haller. Endlich 1922 wurde, während der vorliegende Kommentar im Druck war, das Zwölfprophetenbuch von E. Sellin veröffentlicht. Diesen Erklärungen sämtlicher kleinen Propheten füge ich G. Richters Erläuterungen zu dunklen Stellen in den kleinen Propheten aus dem Jahre 1914 an. Bei den einzelnen Büchern sind dann die zahlreichen Spezialuntersuchungen genannt, die zum Teil sehr erhebliche Förderungen unsres Verständnisses gebracht haben, ich erinnere nur an Rothsteins Arbeiten zu Haggai und Sacharja, an Buddes zu Micha 1—3 u. 7, an Sievers und Guthes Untersuchungen zu Amos u. a. mehr.

Angesichts der ungeheuren Schwierigkeiten, unter denen heute wissenschaftliche Arbeiten erscheinen, war es unmöglich, auch im Kommentar mit jeder vorgeschlagenen Lösung eines Problems oder einer crux interpretum sich auseinanderzusetzen. Ich habe mich eingehend mit jeder vorgeschlagenen Lösung beschäftigt, mich aber nur mit denen ausdrücklich auseinandergesetzt, welche da und dort Zustimmung gefunden haben. Ebenso forderte es der Zwang der Verhältnisse, die in den früheren Auflagen besprochenen Lösungen, wenn sie inzwischen durch den Gang der wissenschaftlichen Arbeit als abgetan gelten konnten, auszuscheiden, um Raum für die Erörterung der neueren Probleme zu gewinnen. Natürlich bin ich mir bewußt, daß die Subjektivität bei Aufnahme und Ausscheidung von Bedeutung ist, aber das war, wie die Dinge liegen, nicht zu ändern.

Lebhaft bedauere ich, daß ich die mannigfach anregende und fördernde Arbeit von E. Sellin erst während des Druckes erhalten habe. Soweit das möglich war, habe ich den Anschauungen Sellins noch im Kommentar Rechnung getragen. Für die Bogen, die schon gedruckt waren, habe ich wenigstens Sellins textkritische Bemerkungen in einem Nachtrag zusammengestellt.

Leipzig, den 7. Mai 1922.

W. Nowack.

Abkürzungen

der biblischen Bücher, Zeitschriften, Handbücher, Verfassernamen.

Akt	= Akta, Apostelgesch.	Jdt	= Judith	Phl	= Philipperbrief
A, Aq	= Aquila	Jer	= Jeremia	Phm	= Philemonbrief
Am	= Amos	Jes	= Jesaia	Prv	= Proverbien
Apk	= Apokalypse	Jo	= Joel	Ps	= Psalmen
Bar	= Baruch	Job	= Hiob	Pt	= Petrusbriefe
Chald	= Chaldaeus	Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Reg	= Reges
Chr	= Chronik	Jon	= Jonas	Röm	= Römerbrief
Cnt	= Canticum	Jos	= Josua	Rt	= Ruth
Dan	= Daniel	Jud	= Judasbrief	Sam	= Samuel
Dtn	= Deuteronomium	Koh	= Koheleth	Sap	= Sapienta
Eph	= Epheserbrief	Kol	= Kolosserbrief	JSir	= Jesus Siracida
Esr	= Esra	Kor	= Korintherbriefe	Sym	= Symmachuchs
Est	= Esther	Lev	= Leviticus	Syr	= Syrus
Ex	= Exodus	Lk	= Lukas	T, Targ	= Targum
Ez	= Ezechiel	Mak	= Makkabäer	Th	= Theodotion
Gal	= Galaterbrief	Mal	= Maleachi	Ths	= Thessalonicherbriefe
Gen	= Genesis	Mch	= Micha	Thr	= Threni
Hab	= Habakuk	Mk	= Markus	Tim	= Timotheusbriefe
Hag	= Haggai	Mt	= Matthaeus	Tit	= Titusbriefe
Hbr	= Hebräerbrief	Na	= Nahum	Tob	= Tobias
Hos	= Hosea	Neh	= Nehemia	Vulg	= Vulgata
Jak	= Jakobusbrief	Num	= Numeri	Zch	= Zacharia
Jdc	= Judicum liber	Ob	= Obadja	Zph	= Zephania

BL = Schenkel, Bibellexicon
HbA = Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums. 2. Aufl. herausgegeben von Baethgen
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie
KIB = Schrader, Keilinschr. Bibliothek
RE = Herzogs Realencyclopädie
RWB = Winer, Bibl. Realwörterbuch[3]
StKr = Theol. Studien und Kritiken
ThLz = Theolog. Literaturzeitung
ThSt = Theologisch Studien
ThT = Theologisch Tydschrift
ZATW = Stades Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKF = Zeitschrift für Keilschriftforschung
ZwTh = Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie

Brown = Hebr. a. Engl. Lexicon, Oxford 92ff.
G = Gesenius-Buhl, Handwörterbuch
GTh = Gesenius Thesaurus
G-K = Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik[26]
M = A. Müller, hebr. Schulgrammatik
O = Olshausen, hebr. Grammatik
Si-S = Siegfried u. Stade, hebr. Wörterbuch
S = Stade, hebr. Grammatik

Bö. = Böttcher
Ch. = Cheyne
Del. = Delitzsch
Ew. = Ewald
Giesebr. = Giesebrecht
Ginsb. = Ginsburg
Hgstb., Hgst. = Hengstenberg
Hitz., Hz. = Hitzig
Houb. = Houbigant
Hupf. = Hupfeld
Kamph., Kph. = Kamphausen
Kenn. = Kennicott
Lag. = de Lagarde
Nöld. = Nöldeke
Perl. = Nöldeke
Stade GI = Gesch. d. V. Israel
Wellh. = Wellhausen

Allgemeines über das Dodekapropheton.

Die im alttestamentlichen Kanon enthaltenen zwölf kleinen Propheten sind von den Juden als ein Buch betrachtet, wie das sowohl die am Schluß des Maleachi sich findenden massorethischen Bemerkungen, die sich auf die zwölf kleinen Propheten überhaupt beziehen, als auch die bei den Juden ursprüngliche Zählung von 24 (später von 22) Büchern beweisen. Das früheste Zeugnis für das Vorhandensein dieses Zwölfprophetenbuches, das die Juden שְׁנֵים עָשָׂר, aram. תְּרֵיסַר תְּרֵי עֲשַׂר, griech. τὸ δωδεκαπρόφητον nennen, findet sich bei JSir 49 10b. Freilich hat schon früher Bretschneider vgl. Fritzsche zu d. St., neuerdings Böhme (ZATW VII, 280) die Unechtheit dieses Verses behauptet, aber mit Recht hat demgegenüber Nöldeke (ZATW VIII, 156) darauf hingewiesen, daß das unmöglich sei, weil auch die unabhängig von der griech. Übersetzung des Siraciden aus dem Hebräischen geflossene syrische Übersetzung ebenfalls diesen v. bietet; und diese Behauptung ist durch die Auffindung von Resten des hebräischen Jesus Sirach über jeden Zweifel erhaben, denn am Schluß der aufgefundenen Reste findet sich auch dieser das Dodekapropheton betreffende Vers vgl. Cowley A. E. and Ad. Neubauer The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX. 15 to XLIX. 11) Oxford 1897. Kann demnach daran nicht gezweifelt werden, daß der Siracide unser Buch gekannt hat, so ist freilich damit noch nicht gesagt, daß jeder Teil dieses Buches genau den jetzigen Umfang gehabt hat. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß einzelne Bücher noch später Erweiterungen erfahren haben.

Angesichts der Tatsache, daß die drei nachexilischen Propheten zuletzt stehen, während Hosea und Amos, zwei Propheten der assyrischen Periode, das Buch eröffnen, und den nachexilischen Propheten zwei aus der chaldäischen Zeit voraufgehen, kann wohl darüber kein Zweifel sein, daß der Sammler dieses Dodekapropheton eine chronologische Anordnung beabsichtigt hat. Aber neben dem chronologischen Prinzip haben noch andere Gründe, z. B. die der Länge mitgesprochen, weshalb er Hosea vor Amos stellt, sicher wird sich die Frage, welche Gründe in jedem einzelnen Fall maßgebend waren, nicht entscheiden lassen. Jedenfalls beweist die LXX, daß zur Zeit der Entstehung dieser Übersetzung unsers Buches die Anordnung noch keine feste und allgemein anerkannte war. Während die Anordnung für die letzten sechs Propheten im MT. und LXX dieselbe ist, weicht die des MT. in Bezug auf die ersten sechs von der in LXX ab, und zwar ordnet LXX also: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, hier scheint der Umfang der Bücher bestimmend gewesen zu sein.

Literatur zu den kleinen Propheten.

Die Literatur der älteren Zeit findet sich in ziemlicher Vollständigkeit bei Kleinert in Lange Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Neunzehnter Teil: Obadja,

Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja. 2. Aufl. 1893, S. Xf. Aus neuerer Zeit sind zu nennen:

F. Hitzig Die kleinen Propheten (im kurzgefaßten exeget. Handbuch Teil I), die 4. Aufl. von H. Steiner besorgt 1881. H. Ewald Die Propheten des Alten Bundes 2. Ausg. 1867. C. F. Keil Die kleinen Propheten 3. Aufl. 1888. E. B. Pusey The Minor Prophets, with a Commentary explanatory and practical. London 1860f. 2. tom. Ed. Reuß La Bible. Trad. avec introd. et comment. Tom. II. Paris 1876. C. von Orelli Ezechiel und die kleinen Propheten 1888. 2. Aufl. 1896. F. W. Farrar The Minor Prophets, their lives and times (Aus „Men of the bible") 1890. J. Wellhausen Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. 3. Aufl. 1898. (Skizzen und Vorarbeiten Heft 5). W. G. Smith The book of the twelve prophets Lond. 2 Bde. 1897f. O. Procksch Die kleinen prophet. Schriften vor dem Exil 1910. B. Duhm Die zwölf Propheten in den Versmaßen der Urschrift 1910 — Anmerkungen zu den zwölf Propheten 1911. G. Richter Erläuterungen zu dunklen Stellen in den kleinen Propheten 1914. Arnold B. Ehrlich Randglossen zur hebr. Bibel 1912 Bd. V. G. Hölscher Die Propheten 1914.

Zu den Übersetzungen ist zu vergleichen:

A. A. Vollers Das Dodekapropheton der Alexandriner. 1880 u. ZATW III, 219ff. IV, 1ff. J. Z. Schuurmanns Stekhoven De Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887. — Mark Sebök (Schönberger) Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1887.

Hosea.

§ 1. Die Person des Propheten.

Was wir über Hosea wissen, ist durchaus in dem ihm zugeschriebenen Prophetenbuche beschlossen.

Hosea, der Sohn des Beeri 1_1, wirkte nicht nur in dem nordisraelitischen Reich, sondern er war zweifellos auch ein Bürger desselben. Er kennt aufs Genaueste die Zustände dieses Reichs, die Gebrechen, an denen es krankt, die Hoffnungen, die es erfüllen; er ist nicht minder gut bekannt mit den Intriguen, die sich bei den Versuchen zeigen, mit Assur und Ägypten Bündnisse zu schließen, er zeichnet uns ein Bild vom Tun und Treiben der Obrigkeit und der Priester dieses Reiches — das alles in einer Art, die uns erkennen läßt, daß er Augenzeuge von dem, das er beschreibt, gewesen ist. Auf das nördliche Reich weist auch der geographische Gesichtskreis, der uns in den Reden entgegentritt: Mispa oder Gilead im Osten, der Thabor im Westen bezeichnen ihm den Umfang des Reichs 5_1, was nur vom Nordreich gelten kann; sehr häufig kehren in seinen Reden Samarien 7_1 8_5f. $10_{5.7}$ 14_1. Gilead 6_8 12_{12} Sichem 6_9 Gilgal und Bethel 4_{15} 9_{15} 10_5 8_{15} 12_{12} wieder, dagegen nirgend wird, wenn auch nur flüchtig, Jerusalem erwähnt. Auch einzelne Ausdrücke lassen ihn als Bürger des Nordreichs erkennen: Nordisrael ist ihm „das

Land" 1_{2}, der König des Nordreichs ist ihm „unser König" 7_{5}. Nimmt man dazu die Eigentümlichkeit seiner Sprache, die hier und da aramäisch gefärbt ist vgl. תרגיל 11_{3} גהה 5_{13} usw., so kann über die Richtigkeit der eben vertretenen Behauptung kein Zweifel sein. Freilich nimmt unser Text bisweilen auf Juda Rücksicht $5_{5.10}$ff. $6_{4.11}$ 8_{14} 10_{11} u. a., aber diese Stellen verdanken erst einer Einarbeitung ihr Dasein vgl. zu 1_{7} 2_{2} 4_{15} $12_{1.3}$, und selbst wenn sie echt wären, würde das weder zu dem Schluß Maurers (commentt. theol. ed. Rosenm. et Maurer II, 291), daß er Judäer gewesen, noch zu dem von Umbreit und Ewald (Proph. d. A. B. [2] I, 173f.) berechtigen, daß Hosea infolge der immer heftiger auftretenden Feindschaft sich habe nach Judäa zurückziehen müssen, wo er auch sein Buch verfaßt habe. Grade die Stellen, auf die Ewald vorwiegend diese Behauptung gestützt hat, erweisen sich zweifellos als nicht authentisch.

Welchen Beruf Hosea ausgeübt, darüber wissen wir nichts. Duhm (Theologie der Proph. S. 130f.) glaubte aus dem Buche schließen zu können, daß er dem Priesterstande zugehörte, doch reichen die von ihm beigebrachten Beweise zu dieser Behauptung nicht aus. Ausdrücke wie טמא 5_{3} 6_{10} שקוצים 9_{10} תורת אלהים 4_{6} 8_{12} gehören ebensowenig der Sprache der Priester ausschließlich an, wie die Anschauung, daß das Aufhören der Opfer ein Übel sei 3_{4} 9_{3}ff., grade für den Priester charakteristisch ist, und was er an Kenntnis der Geschichte seines Volkes offenbart, ist keineswegs derart, daß wir es nur bei einem Priester verstehen könnten.

Über seine Lebensschicksale berichten uns c. 1 u. c. 3. Darnach heiratete er Gomer bat Diblaim, die ihm zwei Söhne Jizreᶜel und Loᶜ Ammi und eine Tochter Lo Ruḥama gebar. Aber Gomer vergalt ihm seine Liebe mit Undank: sie brach die Treue, ja sie floh wohl aus seinem Hause und kam in die Gewalt eines andern Mannes. Er hätte sie ihrem Schicksal überlassen bezw. ihre Bestrafung fordern können, aber seine Liebe auch zu der Gefallenen zwingt ihn, ihr nachzugehen: er kauft sie los, und nimmt sie wieder in sein Haus, nachdem sie dadurch, daß sie die Fähigkeit Treue zu halten gezeigt, den tatsächlichen Beweis erbracht hat, daß die Zeit der Karenz für sie eine Zeit der Erziehung war. Vgl. die Darlegungen am Schlusse von c. 3.

§ 2. Die Zeit der Wirksamkeit des Propheten.

Über die Zeit der Wirksamkeit unsers Propheten will uns die Überschrift 1_{1} Aufschluß geben, aber leider kann diese Überschrift nicht als authentisches Zeugnis in Betracht kommen, denn so, wie sie vorliegt, rührt sie sicher nicht von dem Propheten her, sondern wahrscheinlich von dem, auf dessen Hand auch Jes 1_{1} zurückzuführen ist. Ursprünglich lautete die Überschrift nur: Worte bezw. Geschichte des Hosea, des Sohnes Beeris und aus ihr ist durch den Redaktor unsere jetzige Überschrift geworden, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Zeitbestimmung nach Jerobeam zuerst und erst später die nach den Königen Judas angefügt ist. Für die Richtigkeit dieser Überschrift betreffs der Wirksamkeit unter Jerobeam legt der Inhalt von c. 1 u. 3 Zeugnis ab. Aus 1_{4}, wo dem Hause Jehu der Untergang gedroht wird, folgt mit Sicherheit, daß Zacharja, der letzte König dieses Hauses, noch nicht gestürzt war, ja mehr als das: selbst Jerobeam II muß damals noch auf dem Throne gesessen haben, denn sofort nach seinem Tode brachen offenbar jene Stürme los, von denen sein unfähiger Sohn Zacharja schon nach 6 Monaten weg-

gerafft wurde. Damit stimmt das Bild, das uns diese capp. zeichnen: es war eine Zeit verhältnismäßiger Wohlhabenheit, an Korn, Most, Öl, sowie Silber und Gold war kein Mangel 2 7.10 f., von jenen Stürmen, welche nach dem Tode Jerobeams das Reich durchzittern, lassen diese capp. noch nichts erkennen; auch das Verderben scheint noch nicht eine derartige Höhe erreicht zu haben wie in der späteren Zeit, wie das wohl mit Recht aus der Tatsache zu schließen ist, daß Hosea bei der Geburt seines ersten Sohnes den drohenden Untergang noch nicht mit der Untreue des gesamten Volkes, sondern mit einer einzelnen Sünde der Vergangenheit, die offenbar schwer auf dem Volke lastete, zu begründen suchte vgl. zu 1 4. Die Sünde, die bei Hosea im Mittelpunkt steht, ist der Kultus dieses nordisraelitischen Reiches: man diente wohl Jahve, aber das war nicht der Jahve von Ägypten her, sondern Baal-Jahve, den Hosea als Israels Gott nicht anzuerkennen vermag: gegen den Synkretismus kehrt er sich mit der ganzen Energie seiner Predigt vgl. zu 2 7. Freilich werden wir schwerlich Hosea sehr lange unter Jerobeam wirkend zu denken haben — in diesem Fall wäre der Überblick über seine damalige Predigt wohl ein umfassenderer — vielmehr trat er in den letzten Jahren Jerobeams auf. Dieselben lassen sich jetzt mit Hilfe der assyrischen Chronologie ziemlich sicher bestimmen. Nach II Reg 15 19 f. rief Menahem Phul von Assyrien gegen eine Gabe von 1000 Talenten Silbers zu Hilfe, „damit er das Königreich in seiner Hand befestige". Ohne Zweifel ist dieser Phul identisch mit Tiglat Pileser, der für das Jahr 738 unter den ihm tributären Fürsten Menahem von Samarien anführt. Da 735 bezw. 734 schon Pekach auf dem Throne sitzt, der Pekachja, des Menahem Sohn, ermordet haben soll, so werden wir zu schließen berechtigt sein, daß Menahem zu diesem Schritt der Verzweiflung, die Assyrer in das Land zu rufen, erst nach längerer Zeit gekommen ist, als es ihm klar wurde, daß er sich gegen die im Lande vorhandenen Parteien allein nicht auf dem Throne behaupten konnte. Da nun Zacharja nur sechs, Sallum gar nur einen Monat regierte, so werden wir um 745 den Tod des Jerobeam und um 750 den Beginn der Wirksamkeit unseres Propheten anzusetzen haben.

Der Endpunkt der Wirksamkeit läßt sich aus den capp. 4—14, die wohl späterer Zeit zugehören als c. 1—3, bestimmen. Entscheidend ist besonders c. 7, welches uns einen Blick in die Zeit der Anarchie tun läßt, wie sie in der Tat nach dem Tode Jerobeams II eintrat. Überhaupt lassen uns diese capp. die tiefe Verkommenheit der an der Spitze des Staates stehenden Stände erkennen. Die Beamten, denen die Rechtspflege obliegt, sind Verkehrer des Rechts, statt Führer eher Verführer 5 1 9 15, sind Schlemmer und Prasser und jeden Augenblick bereit, den König, den sie erhoben haben, wieder fallen zu lassen 7 5. Mit den Priestern sieht es nicht besser aus, sie vergessen ihre Aufgabe, Jahves Thora und mit ihr seine Forderungen von Recht und Gerechtigkeit dem Volke mitzuteilen 4 1 ff., statt dessen bestärken sie aus Selbstsucht das Volk in seinem heidnischen Hange zum Kultus 4 9 vgl. 6 6 8 11 f.; das Volk selbst schlägt alle Mahnungen der Propheten in den Wind, ja diese sind ein Gegenstand seines grimmigsten Hasses geworden 9 7.8. Alle Bande der Sitte und Zucht haben sich gelöst 4 14, Meineid, Ehebruch und Raub, Diebstahl und Mord sind an der Tagesordnung 4 1 f. 5 4 7 1. Derartige Zustände mußten auch verderblich für die politische Stellung Israels werden: die Zeichen der schwindenden Kraft und des beginnenden Greisenalters treten deutlich hervor 7 9, man weiß auch, daß man in einem Krankheitsprozeß sich befindet 5 13, aber man wendet sich nicht an den rechten Arzt, man kehrt nicht zu Jahve um 7 16 11 5, sie sind vielmehr der törichten

Taube gleich, welche direkt in das Netz des Vogelstellers fliegt 7 11 f., sie wenden sich an Assur und Ägypten, die doch ihre Krankheit nicht beseitigen und ihre Wunden nicht heilen können 5 13 7 11 8 9 12 2.

Das sind im wesentlichen die Zustände, wie sie in Israel nach dem Tode Jerobeams hervorgetreten sein müssen, ja wir können diese capp. 4—14 geradezu als Kommentar zu II Reg 15 8 ff. betrachten. Auf Jerobeam II folgte zwar noch sein Sohn Zacharja, aber er vermochte sich nur sechs Monate auf dem Throne zu behaupten. Er fiel einer Verschwörung zum Opfer, die Šallum gegen ihn angestiftet hatte. Der letztere wurde sogar schon nach einem Monat von Menahem gestürzt. Aus II Reg 15 19 können wir schließen, daß das Reich damals offenbar von den verschiedensten Parteien zerrissen war, über die Menahem mit eigner Kraft nicht Herr werden konnte. Er warf sich daher dem Assyrerkönig Phul d. i. Tiglat Pileser in die Arme, der ihm gegen einen bedeutenden Tribut seine Hilfe gewährte, vielleicht ist 8 10 auf diesen Tribut angespielt. Ohne Zweifel verhandelten die Gegner des Menahem mit Ägypten und suchten von dorther gegen Menahem und die assyrische Partei Unterstützung zu gewinnen, aber ehe sie zum Abschluß mit ihren Unterhandlungen kamen, erschien Tiglat Pileser im Lande und machte allen weiteren Plänen ein Ende. Vielleicht kam auch die ägyptische Partei im Lande erst auf, nachdem man die Faust der assyrischen Befreier zu fühlen bekommen: man suchte so an Ägypten ein Gegengewicht gegen Assur zu gewinnen. So begreift es sich, daß in unserm Buche von Assur und Ägypten die Rede ist, zu denen man seine Zuflucht nimmt.

Da Hosea das Gericht wesentlich als noch zukünftig betrachtet vgl. 9 3 10 6 12 2; da er nirgend auf eine schon geschehene Deportation von Gilead und Galiläa, wie sie Tiglat Pileser infolge des syrisch-ephraemitischen Krieges vollzog, hindeutet, vielmehr die Erwähnung von Gilead 6 8 12 12 und Mizpa 4 1 das Gegenteil voraussetzen; da Hosea endlich nirgend auf den Bruderkrieg zwischen Israel und Juda Rücksicht nimmt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, daß Hosea unter Pekach von Israël nicht mehr tätig gewesen ist. Da der syrisch-ephraemitische Krieg in die Jahre 734/33 fällt, 738 aber noch Menahem auf dem Throne saß, so werden wir etwa 735 als den terminus ad quem der Wirksamkeit des Propheten bezeichnen können. Einen sichern Beweis daß Hosea bis 722 gewirkt hat, ja daß er schon auf diese Katastrophe zurückblickt cf. 14 1, haben wir nicht.

§ 3. Des Propheten Predigt und seine Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

Von entscheidender Bedeutung für die Predigt des Hosea ist der bei ihm sich findende Gedanke einer zwischen Jahve und Israel bestehenden Ehe und in Folge davon die Vorstellung der Sünden Israels als Ehebruch. Es ist schwerlich zutreffend, daß Hosea zum ersten Mal auf den Gedanken kam das Land bezw. Israel als das Weib Jahves zu betrachten, vielmehr geht er aus von der weitverbreiteten Volksanschauung, daß das Land das Weib der Gottheit ist. Aber charakteristisch für Hosea ist zunächst der Schluß, den er aus dieser Vorstellung zieht, daß er das gesamte Leben Israels unter dem Gesichtspunkt der Untreue Jahve gegenüber betrachtet. Es sind nicht sowohl einzelne Sünden, auf die er wie Amos hinweist, sondern er hebt scharf die Wurzel heraus, aus der alle Sünden hervorgehen: die verkehrte Stellung

Jahve gegenüber, wie er andrerseits auch die Pflichten Jahve gegenüber nicht in einzelnen Äußerungen, sondern in der rechten Erkenntnis Jahves und der Hingabe an ihn sieht. Es ist mit einem Wort, der Gedanke der Einheit des sittlichen Lebens, der uns hier zuerst entgegentritt und durch den Hosea seinen Vorgänger überragt vgl. Volz ZwTh XLI S. 332ff. Aber ist damit der dem Hosea eigentümliche Ideengehalt, der mit diesem Gedanken der Ehe in Zusammenhang steht, erschöpft? Die Antwort auf diese Frage hängt wesentlich von der Stellung ab, die man zu cap. 3 einnimmt: wer die Gründe cap. 3 Hosea abzusprechen nicht anerkennen kann, wird hier noch andere wesentliche Gedanken angedeutet finden, weil nur von den persönlichen Erfahrungen des Hosea aus das Bild von der Ehe seine rechte Bedeutung erhält. Denn an sich bezeichnet die Ehe ja bei den Israeliten lediglich ein Rechtsverhältnis: sie kommt auf Grund eines Kaufvertrags mit den Angehörigen des Weibes zu Stande, und die Frau ist demnach wesentlich Besitz. Der Mann hatte zwar dem Weibe gegenüber die Pflicht des Unterhalts, dagegen von einer Pflicht ehelicher Treue, die der Mann dem Weibe zu leisten hatte, oder gar besonderer ihr zu erweisender Liebe weiß die israelitische Sitte nichts, vielmehr war er in seinem geschlechtlichen Umgang ziemlich unbeschränkt und konnte auch sein Weib mit einem Scheidebrief wieder entlassen, wenn es ihm nicht mehr gefiel. Für den Fall ehelicher Untreue des Weibes verfiel dasselbe der härtesten Strafe vgl. m. Archäol. I, 155ff. Nicht um eine Ehe in diesem Sinne handelt es sich bei dem von Hosea gebrauchten Bild, sondern bei ihm ist die Ehe eine wirkliche Liebesgemeinschaft, und sie ist es, wie gesagt, auf Grund seiner persönlichen Lebenserfahrungen geworden. Offenbar aus tiefer Neigung ging er mit Gomer bat Diblaim die Ehe ein, aber schon nach der Geburt seines ersten Kindes mußte er erkennen, daß seine Frau ihn schmählich betrog, ja nach der Geburt des dritten Kindes entlief sie ihm und floh wohl in das Haus ihres Buhlen. Im schmerzlichen Nachsinnen über die Schwere seines Geschickes wurde Hosea zum Propheten, indem er erkannte, daß seine Erfahrungen nur ein schwaches Abbild dessen sind, was Jahve fort und fort von Israel erfahren hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er, zeitweise von Zorn übermannt, den Gedanken erwogen hat, ob er sein Weib nicht der verdienten Strafe übergeben oder sich nicht ganz von ihr lossagen sollte, aber die Liebe zu seinem Weibe war doch in ihm zu mächtig, um dauernd solchen Gedanken sich hinzugeben und sie zu verwirklichen, vielmehr gebietet diese Liebe ihm, sich auch des gefallenen Weibes anzunehmen und sie zur Treue zu erziehen. Diese Erfahrungen, die er nicht von ungefähr macht, sondern die ihm sich gewissermaßen mit innerer Notwendigkeit aufdrängen, rufen in ihm die Erkenntnis hervor, daß es auch Jahve mit Israel nicht anders machen kann: so wird in ihm die Zukunftshoffnung geboren. Demnach ist seine Ehe, die weit hinaus liegt über die in der altisraelitischen Sitte begründete Ehe, ihm das Bild für das Verhältnis Jahves zu Israel vgl. Kraetzschmar Bundesvorstellung im Alten Testament S. 113.

In c. 1 – 3 tritt in der Predigt des Propheten hauptsächlich der Kultus als Gegenstand seines Zornes uns entgegen. Nominell verehrte man zwar Jahve, aber tatsächlich unterschied sich doch dieser Jahve nicht von Baal: derselbe unzüchtige Kultus, der dem Baalsdienst eigentümlich war, stand auch hier in Blüte; die einzelnen Lokalgottheiten der Kanaaniter hatte Jahve zwar verdrängt, aber die Sache war dieselbe geblieben, denn die Natur dieser Lokalgottheiten war nun auf Jahve übergegangen, darum nennt ihn Hosea geradezu „Baal" und die Festtage „Baals-

tage". Von diesen Baalen und nicht von dem geschichtlichen Jahve leiten sie Korn, Most und Wolle ab, sie sind ihm „Hurenlohn", den die Baale ihnen zahlen. Die letzte Ursache von dem allen liegt darin, daß sie Jahve nicht kennen.

In dem zweiten großen Hauptteil seines Buches c. 4—14, der seine Wirksamkeit nach Jerobeams Tode schildert, nimmt zwar auch seine Polemik gegen den Kultus eine hervorragende Stelle ein, aber sie steht nicht mehr allein im Mittelpunkt, sondern es treten noch zwei andere Hauptübel hervor, gegen die er sich wendet: das Paktieren mit Assur und Ägypten und das Königtum. Was den Kultus angeht, so verspottet Hosea ihn als ein äußerliches Ding: Israel meint mit seinen Opfern sich Jahves Hilfe sichern zu können vgl. 5 6 8 11 10 1.2 und bedenkt nicht, daß Jahve Liebe und Gotteserkenntnis, nicht aber Opfer will 6 6. In dem Kultus liegt die wesentliche Ursache von Israels Sünde, worin die Priester das Volk leider bestärken vgl. 4 8: denn je mehr es opfert und meint damit Jahves Forderungen zu erfüllen, um so mehr stellt es die ethischen Forderungen, auf die es ihm allein ankommt, in den Hintergrund und fällt nun um so tiefer in die Sünde vgl. 8 11. Soweit konnte es freilich nur dadurch kommen, daß die Priester, die berufenen Inhaber von Gottes Thora, ihres Amtes völlig vergaßen: sie sind in erster Linie verantwortlich für den Mangel an Gotteserkenntnis, die letzte Ursache all der sittlichen Gebrechen, an denen Israel krankt vgl. 4 1 f. Zugleich kehrt sich Hosea noch gegen einen anderen Mißstand des damaligen Kultus: nämlich gegen die Verehrung Jahves im Bilde. So viel wir wissen, hat er zum ersten Mal diese als mit dem Wesen des Jahvismus unvereinbar bekämpft, denn in Ex 34 17 werden offenbar nur die Gußbilder als nichtisraelitisch verworfen. Hosea verspottet die Bilder als Menschenwerke 8 6 14 4; nennt das Stierbild geradezu „Baal" 2 10 11 2 oder auch wohl „das Kalb" 8 5.6 10 5 und belustigt sich darüber, daß sie „Kälber küssen" 13 2.

Charakteristisch ist des Propheten Stellung gegenüber dem Königtum, das ihm eine zweite Wurzel des Übels ist. Hatte man in der älteren Zeit im Königtum eine von Jahve gewollte und von ihm gesegnete Institution gesehen, die sehr wesentlich mit Hilfe der treuen Jahve-Verehrer zustande gekommen war, so sieht Hosea in dem Königtum seiner Zeit eine Ursache des Abfalls. Jahve hat von ihren Königen einen nach dem andern vernichtet, damit sie in sich gehen und zu ihm zurückkehren, aber keiner von ihnen ruft zu ihm 7 7, immer wieder salben sie in ihrer Bosheit Könige und in ihren Lügen Fürsten 7 3. Begreiflich genug ist diese Stellung des Propheten, denn er schaut zurück auf eine Zeit, in der sich das Königtum als wirklich ohnmächtig und unfähig zur Erfüllung seiner Aufgabe herausgestellt hatte: das Land war von Parteien zerrissen, deren kein Herrscher Herr werden konnte; meist von der Gunst der einen erhoben suchte der jeweilige Herrscher mit deren Hilfe die andern zu vergewaltigen, bis die in der Macht befindliche Partei sich durch ihren ins Unerträgliche sich steigernden Frevel ihr eigenes Grab grub. Im Blick auf diese Verhältnisse spricht Hosea von Israels Königen: „im Zorn gegeben und im Zorn genommen" 13 11 und weist mit scharfer Ironie darauf hin, daß Jahve sie in eine Lage bringen wird, wo „sie bald davon abstehen werden, Könige und Fürsten zu salben" 8 10.

Die dritte Hauptsünde Israels besteht endlich in seiner verkehrten Politik, insofern Irael bald zu Assur, bald zu Ägypten hinneigt, um von daher Hilfe zu empfangen. Jahve als Israels Ehegatte kann weder eine Beziehung Israels zu anderen Göttern, noch auch zu andern Völkern dulden, auch das ist Ehebruch und

schändliche Untreue gegen Jahve vgl. 89, für die seine beleidigte Liebe Rache nehmen wird 513f. Zugleich aber ist es auch töricht, weil Israel sich selbst damit in die Gewalt seiner Feinde gibt 711f.; endlich auch eine verlogene und treulose Politik 104.

Diese mannigfache Untreue Israels stammt nicht erst von gestern, auch nicht von den Tagen von Gibea an 109, sondern reicht bis in die Vorzeit der Gemeinde zurück 910, ja in seinem Stammvater selbst ist diese Art des Volkes vorgebildet 124a, und vergeblich hat Jahve es versucht, sie zur Einkehr zu bringen, vgl. 111.2. Israels Geschichte ist sonach eine Kette von Sünde und Schuld, ein Gedanke, der später seine weitere Ausgestaltung erfährt. Zugleich findet sich hier bei Hosea zum ersten Mal auch der andere Gedanke, daß die Sünde zu einer Macht wird über den, der sich ihr hingibt, und die Umkehr zu Jahve erschwert 54. Zu solcher Umkehr wird Israel nur dadurch kommen, daß Jahve sich zeitweise von ihm zurückzieht und das Volk sich selbst und seinen Gerichten überläßt. Dieser Gedanke trat schon in aller Schärfe in dem ersten Teil c. 1—3 hervor: Israel muß wieder in die Wüste hinein, muß seiner Gaben und Güter beraubt werden, lange Zeit müssen sie ohne König und Fürsten, ohne Opfer und Masseben, ohne Ephod und Teraphim sitzen. Diese Gedanken des Gerichts finden ja auch ihren Ausdruck in den Namen seiner Kinder Jizreʿel, Lo ʿAmmi und Lo Ruḥama. In c. 4—14 führt der Prophet diese Gedanken weiter durch. In Folge von Israels fortgehender Untreue ist Jahve dem Löwen, der ihrer Jungen beraubten Bärin gleich geworden, er zerreißt ohne daß es einen Erretter gibt 512 137.8. Der beleidigte Ehegatte jagt Israel, das ehebrecherische Weib, aus seinem Hause d. i. aus Palästina 915, sie müssen nach Ägypten und nach Assur 716 106 115, sie müssen wieder in Zelten wohnen, wie in der Urzeit 1210, ja Jahve bietet Scheol und Tod mit ihren Seuchen wider dieses unverständige Volk auf, das nicht umkehren will vgl. 1314 115. So stehen auch bei Hosea die Gerichtsdrohungen durchaus im Mittelpunkt seiner Predigt. Aber man würde doch irren, wenn man meinte, daß er sich in seinen Anschauungen durchaus mit Amos deckte. Das ist nicht der Fall. Denn Amos ist Jahve wesentlich der Gott der Gerechtigkeit, die sich in den Strafgerichten über Israel und schließlich seinem Untergang dokumentiert, die Frage, was nach dem Gericht geschieht, kommt ihm nicht. So begreift er sich, daß dieser Gott nur Schrecken und Entsetzen hervorruft, daß das Charakteristikum der israelitischen Frömmigkeit diesem Gottesbegriff gegenüber wesentlich die Furcht ist, aber weder das Menschenherz noch die Religion kann von der Furcht allein leben. Das ist anders bei Hosea. Er ist nicht weniger als Amos der Mann des sittlichen Ernstes, aber er weist insofern über Amos hinaus, als ihm Jahve nicht nur der Gott der Gerechtigkeit ist, sondern bei Hosea steht die Liebe im Mittelpunkt des Gottesbegriffs, und es ist nicht Zufall sondern die notwendige Konsequenz aus dieser vertieften Gotteserkenntnis, daß bei ihm im Mittelpunkt der göttlichen Forderungen nicht wie bei Amos die Gerechtigkeit steht, sondern vielmehr die Liebe. „Offenbart sich der Liebeseffekt Jahves in seiner Liebeserweisung, so soll diese Liebeserweisung die Volksgenossen heben und tragen ... Erst in der Liebeserweisung vollendet sich die Gerechtigkeit, die der Volksgenoß dem Volksgenossen schuldet" (Kleinert Proph. Israels in sozialer Bedeut. S. 45f.). Von besonderer Bedeutung ist in dieser Beziehung die Zeit, wo er in sich selbst etwas von der Macht der alles tragenden und alles hoffenden Liebe erfahren hatte vgl. Kap. 1 u. 3.

Auf welchem Wege Hosea zu dieser Erkenntnis gekommen ist, können wir mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Sie ist bedingt einerseits durch seine Eigenart, die

bei aller Verwandtschaft mit Amos doch stark von der jenes Propheten verschieden war: Amos war der ernste sittenstrenge Prophet, dessen Gedanken sich um den einen Mittelpunkt der Gerechtigkeit Gottes drehen, Hosea ist zugleich der Mann des tiefsten Gemütes, wie außer Jeremja kein anderer unter den Propheten. Andrerseits liegt die Ursache in den Erfahrungen seines Lebens, oder anders ausgedrückt: in der Offenbarung Jahves, der in diesen Geschicken zu ihm sprach: was er von seinem Weibe erfahren, ist ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel angetan ist; aber auch das, was er seinem Weibe an hingebender, stets sich gleich bleibender Liebe erwiesen, ist nur ein schwacher Wiederschein der Liebe, mit der Jahve Israel zugetan ist und bleibt. Während die Gerechtigkeit ohnmächtig ist, nie Neues schaffen und nur mit der Vernichtung enden kann, erweist sich die Liebe als die alles überwindende Lebensmacht: diese tausendmal verworfene, tausendmal mit Undank belohnte Liebe Jahves überwindet doch schließlich Israels Sünde, und Israel kommt zur Erkenntnis seines Gottes, damit aber auch der Forderungen, die dieser Gott stellen muß. Nun weiß Israel es, daß zwar Baal sich mit dem Kultus seitens seiner Verehrer begnügen kann, nicht aber Jahve, er fordert Liebe und Treue, denn die zwischen Jahve und Israel bestehende Gemeinschaft ist ja eine sittliche Liebesgemeinschaft. In mannigfachen Variationen führt Hosea diese Gedanken durch. Bedeutungsvoll ist der Schluß 14 2 ff. Israel naht sich dann nicht wie jetzt Jahve, um ihn mit Opfern zu versöhnen, sondern mit dem Bekenntnis aufrichtiger Buße, das Jahve gnädig annimmt: sie wollen aufhören auf Assur und Ägypten zu vertrauen, wollen ein Ende machen dem gegenwärtigen Baal-Jahve-Kultus, Jahve soll ihre einzige Zuflucht sein, wissen sie doch, daß der Vereinsamte bei ihm Erbarmen findet. (Diesem Volke schafft Jahve dann ein neues bis dahin ganz unbekanntes Glück: alle schädlichen Gewalten werden beseitigt, denn mit den wilden Tieren schließt Jahve zu Israels Gunsten einen Bund, und Schwert und Krieg tilgt er aus dem Lande 2 20; das Land selbst gedeiht in üppiger Fruchtbarkeit und in ihm Jizreʿel, d. h. das von Gott neu eingesäete Volk, vgl. zu 2 16 ff.) Von Jahves Hand empfängt Israel dann alle Güter, ja er selbst wird zum Wunderbaum, der seinem Volk seine Früchte spendet 14 6 ff. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß dieser Schluß Hosea zugehört, sondern er ist Zusatz eines Späteren wie Am 9 10 ff. und ähnlich steht es mit den meisten andern Stücken derselben Art.

§ 4. Das Buch Hosea.

Das Buch Hosea zerfällt deutlich in zwei Teile, von denen der erste c. 1 – 3 die Geschichte der Ehe der Propheten und im Anschluß daran wahrscheinlich einen Überblick über die von ihm entwickelten Gedanken gibt, während der zweite c. 4 – 14 eine Geschichte seiner prophetischen Predigt aus der Zeit nach dem Tode Jerobeams II, besonders aus der des Menahem, enthält. Der erste Teil ist nach einem festen Plane zusammengestellt: an c. 1 schließt sich c. 2 2 ff., das im wesentlichen in Form der prophetischen Predigt der Kommentar zu c. 1 ist. Freilich greift c. 2 über den Gedankengehalt von c. 1 insofern hinaus, als hier schon auf die einstige Wiederbegnadigung des Volks aufmerksam gemacht wird, d. h. es treten Gedanken hervor, die erst die Folge der c. 3 erzählten Erfahrungen sind. Wahrscheinlich handelt es sich hier um Einfügung späterer Prophetenworte sowie um eine Bearbeitung durch

einen Späteren. c. 3 weist auf eine spätere Zeit seines ehelichen Lebens und verwertet auch diese Erfahrungen im Dienste seines prophetischen Berufs.

Auch im zweiten Teil c. 4 — 14 suchte man eine planvolle Gliederung aufzuzeigen. Namentlich Ewald wollte dartun, daß Hosea seine Gedanken unter drei Gesichtspunkten geordnet hat. 1. Die Anklage c. 4_{1} — 6_{11}a. 2. Die Strafe c. 6_{11}b — 9_{9}. 3. Rückblick auf die frühere Geschichte; Ermahnung und Trost c. 9_{10} — 14_{10}, und zwar sollen diese Reden sogar in regelmäßige Strophen eingeteilt sein vgl. Propheten[2] I, 181ff.; andere haben eine etwas andere Anordnung aufzuzeigen gesucht vgl. m. Komm. S. XXIIIff. Aber alle diese Versuche sind undurchführbar: Stellen wie $4_{7.9.16}$ff. $5_{5.9.14}$f. beweisen, daß auch in dem von Ewald angenommenen ersten Teil der Hinweis auf die Strafe eine recht erhebliche Rolle spielt: überhaupt durchdringt sich beides, Schuld und Strafe, auf das engste in 4_{1} — 14_{1}. Nur das wird zuzugeben sein, daß eine gewisse Ordnung insofern vorliegt, als verwandte Gedankenreihen zusammengestellt sind z. B. die Rückblicke in die Vergangenheit, ebenso hat der frohe Ausblick in die Zukunft absichtlich seine Stelle am Ende des Buches erhalten.

Läßt sich so kein planvoller Aufbau in den prophetischen Reden c. 4 — 14 aufweisen, so bleibt doch die Möglichkeit zu erwägen, ob diese Reden nicht vielleicht nach chronologischem Gesichtspunkt zusammengestellt sind. In der Tat haben Maurer (a. a. O. S. 318ff.), Hitzig (Komm. S. 4), Delitzsch (ZPK XXVIII, 103ff.) und diesem folgend Volck (vgl RE[3] über Hosea) das behauptet, aber mit Unrecht. Denn wenn man auch Hitzig das wird zugeben können, daß z. B. c. 7 auf die Ermordung der Könige nach Jerobeams Tod hingewiesen, wohl auch auf Menahems Tribut an Tiglat Pileser Bezug genommen wird, so genügen derartige Hinweise doch nicht, um obige Behauptung zu stützen, diese Erscheinungen mußten notwendig hervortreten, wenn wir hier einen im wesentlichen treuen Überblick über die einst vom Propheten ausgesprochenen Gedanken vor uns haben. Sieht man die einzelnen, bestimmten Zeiten zugewiesenen Reden näher an, so zeigt sich sofort die Unmöglichkeit aus den häufig wiederkehrenden Klagen eine bestimmte Zeit heraus zu erkennen.

Erwägt man ferner den Umstand, daß öfter in unsern capp. Redefragmente zusammengestellt sind, die ursprünglich offenbar keinen Zusammenhang gehabt haben vgl. 6_{5} $7_{3.8}$ $9_{7.10.15}$ 12_{11-13} usw., so muß die Frage, ob c. 4 — 14 von Hosea selbst zusammengestellt sind, verneint werden. Nicht anders ist das mit c. 1 — 3: auch hier steht manches der Annahme entgegen, daß diese capp. von dem Propheten selbst zusammengestellt sind vgl. S. 17. Jedenfalls haben sie, wie auch c. 4ff., im Laufe der Zeit Überarbeitungen erfahren. Dahin gehören c. 1_{7} c. $2_{1-3.8}$f. $_{16-18.20}$ c. 3_{4} ואת דויד מלכם und vielleicht v. 5.

Aus dem zweiten Teil sind folgende Zusätze erwähnenswert c. 4_{6}a. $_{11.14}$fin. $_{15}$a 5_{3}b. $_{15-}6_{3.5}$b 6_{11} 7_{4} 8_{14} 9_{9} teilweise 10_{3} $_{4.5}$fin. $_{9}$fin. $_{10.13}$b. $_{14}$b c. 11_{8}b-$_{11}$ 12_{1}b. $_{4}$b-$_{7.13}$f. 14_{2}ff., abgesehen von einzelnen Worten, die da und dort eingeschoben sind z. B. 4_{2}fin. 5_{5} 8_{11} 10_{8} vgl. auch zu 14_{2}ff. vgl. besonders die Juda betreffenden Zusätze. Der Text unsers Buches ist leider durch zahlreiche Fehler entstellt, welche zum Teil bis in die Zeit vor Entstehung der Septuaginta zurückreichen, und bei nicht wenigen Stellen kommt der Exeget über ein non liquet nicht hinaus.

§ 5. Neuere Literatur.

1. A. Simson Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt, Hamburg und Gotha 1851. A. Wünsche Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi, Leipzig 1868. K. A. R. Töttermann Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyr. Deportation (I—VI, 3), Helsingfors 1879. W. Nowack Der Prophet Hosea, Berlin 1880. A. Scholz Kommentar zu Hosea, Würzburg 1882. T. K. Cheyne Hosea with notes and introduction, Cambr. 1884. J. Th. de Visser Hosea de man des Geestes, Utrecht 1886. St. Asaph (Bishop of) Hosea translated from the Hebrew, with notes, Explanatory and Critical, London 1894. J. J. P. Valeton Amos en Hosea, Nijmwegen 1894, deutsch von Fr. K. Echternacht, Gießen 1898. Oettli Der Kultus bei Amos und Hosea (Festschrift für Cremer S. 1ff.) und Amos und Hosea, Gütersloh 1901. Boehmer Die Grundgedanken der Predigt Hoseas, ZwTh 1902 S. 1ff. P. Volz Die Ehegeschichte Hoseas ZwTh 1898 S. 321ff. W. R. Harper The Structure of Hosea 1, 2—3, 5 (The Americ. Journ. of Semit. Languages 1900). Seesemann Israel und Juda bei Amos und Hosea, Göttingen 1899. Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893, vgl. auch W. R. Smith The Prophets of Israel² 1895, lect. IV. W. Nowack Amos und Hosea 1908.

2. Zur Textkritik Houtsma ThT. 1875 S. 55ff. Oort ThT. 1890 S. 345ff. 480ff. Zu c. I—VII vgl. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen, Berlin 1894 S. 1—46. — Zum Verhältnis der LXX zum MT. vgl. Patterson The Septuagint-text of Hosea compared with the MT. in Hebraica VII S. 190ff. vgl. Paul Ruben Critical Remarks upon some passages of the Old Testament, London 1896 (Hosea 4—11).

Hosea.

I. Cap. 1—3.

1 Das Wort Jahves, welches an Hošeʿa den Sohn des Beʾeri in den Tagen
des ʿUzzija, Jotam, ʾAḥaz, Ḥizkija, der Könige Judas, und in den Tagen
des Jerobʿam, des Sohnes des Joʾaš, des Königs von Israel, erging.
2 Anfang der Offenbarung Jahves an Hosea. Und Jahve sprach zu Hosea:
geh, nimm dir ein hurerisches Weib und Hurenkinder, denn es hurt das Land von

---

Cap. 1 und 3 schließen sich gegen c. 4—14 zu einem Ganzen zusammen, wie das deutlich aus dem Inhalt dieser Capp., der Geschichte der Ehe des Propheten, hervorgeht, sie enthalten einen kurzen Bericht über des Propheten früheste Wirksamkeit unter Jerobeam II. In der Überschrift v. 1 muß בן בארי auf eine alte Quelle zurückgehen, da es aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen werden kann. Anders ist das mit den Zeitbestimmungen. Nach 1_4 kann das Gericht über das Haus des Jehu noch nicht erfolgt sein, als der Prophet seine Wirksamkeit begann d. h. da Zacharja nur 6 Monate regierte, so hat wahrscheinlich noch Jerobeam II auf dem Thron gesessen. Jedenfalls paßt diese Angabe über die Zeit der Wirksamkeit des Hosea nur für den Beginn derselben, denn das Buch läßt darüber keinen Zweifel, daß Hosea die Wirren nach dem Tode Jeʿhu's erlebt hat. Auffallend ist neben Jerobeam II die Angabe von vier judäischen Königen, deren letzter erst 50, vielleicht auch 60 Jahre nach Jerobeam II starb, und es ist wohl so gut wie sicher, daß Hosea weder zur Zeit des Hiskia noch auch des Ahas gewirkt hat. Demnach wird diese Datierung der Wirksamkeit Hoseas nach den Königen Judas schwerlich von derselben Hand herrühren, die jene geschrieben hat, vielmehr ist sie erst später hinzugefügt in einer Zeit, wo man keine klare Vorstellung von dem terminus ad quem der prophetischen Wirksamkeit hatte. Die andere Angabe, nach der Hosea in den Tagen Jerobeams gewirkt, könnte von demselben herrühren, der den Anfang von v. 1 geschrieben hat, während jene vielleicht demselben zuzuweisen ist, der die Zeitbestimmung auch in Jes 1_1 und Mch 1_1 gesetzt und damit diese Propheten als ungefähre Zeitgenossen bezeichnet hat. Vgl. W. R. Harper The structure of Hos. 1,2—3,5 (Americ. Journ. of Semit. Languages and Literatures XVII, 1 ff.).

Cap. 1_2—2_3. Des Propheten Ehe mit Gomer bat Diblaim ein Bild des Verhältnisses Jahves zu Israel: was Hosea von seinem Weibe erfahren, ist nichts als ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat. Zu Hos 1. 2 nach der formalen Seite vgl. Sievers Metrik S. 446 ff. v. 2 weist nicht darauf hin, daß der Prophet mit der Darlegung dieser Tatsache seine prophetische Wirksamkeit beginnen sollte (Keil), sondern daß Hosea den Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit in die Zeit seiner Eheschließung mit Gomer setzte. ב nach דבר kann die Person einführen, mit der Jahve redet vgl. Num $12_{2.6}$ Zch 1_9ff.; deutlicher wird der Sinn von v. 2, wenn wir ב hier wie I Reg 22_{28} als die Person einführend ansehen, durch die Jahve redet. Zu דִּבֶּר als vom stat. const. abhängigen Satz vgl. K. § 130d. Die alten Überss. haben sämtlich דבר substantivisch gefaßt. Bei der übrigens unleugbaren Schwerfälligkeit und Geschraubtheit des Ausdrucks von v. 2a in Verbindung mit 2b verdient die Meinung von Hitz. Bachm. u. a. Beachtung, daß תחלת דבר יהוה בהושע Zusatz eines Lesers ist, vielleicht bestimmt für v. 2b—9 um diesen Abschnitt als Anfang seiner Wirksamkeit der

Jahve weg. [3]Da ging er hin und nahm Gomer die Tochter Diblaims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. [4]Und Jahve sprach zu ihm: nenne seinen Namen Jizreʿel, denn in kurzem suche ich die Blutschuld von Jizreʿel am Hause

weiteren 3 1 ff. gegenüber zu stellen vgl. דבר ב und אמר אל. אשת זנונים nennt der Proph. das Weib nicht, weil sie schon vor der Verheiratung das war, sondern weil sie sich in der Ehe als solche herausstellte. Ebensowenig kann daran gedacht werden, daß der Proph. schon in die Ehe die ילדי זנונים mit bekommen habe (Keil u. a.). Das letztere erweist sich mit Sicherheit als unrichtig, denn wie Gomer bat Diblaim v. 3 sich mit אשת זנונים deckt, so müssen die nachher genannten Kinder mit den ילדי זנונים identisch sein. Von hier aus ergibt sich, wie verkehrt die noch zuletzt von Volz (die Ehegeschichte Hoseas ZwTh XLI S. 321 ff.) vertretene Behauptung ist, daß die eben geltend gemachte Erklärung von אשת זנונים sich mit dem Wortlaut von v. 2 nicht verträgt: v. 2 für sich betrachtet zwingt zu der Annahme, daß Hosea ילדי זנונים schon mit in die Ehe nimmt, was aber durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist. Ähnlich ist's mit אשת זנונים: sie heißt proleptisch so, denn wenn das Weib das treulose Israel darstellen soll, so kann Hosea doch nicht darauf den Nachdruck legen, was es vor der Ehe mit Hosea war, sondern was es in der Ehe geworden ist. Es ist deshalb gewiß nicht bedeutungslos, daß Gomer nicht זונה sondern אשת זנונים genannt wird: als solche wies sie sich in der Ehe aus, und wenn der Proph. zurückschaut auf die Zeit seiner Heirat mit Gomer, so wird es ihm gewiß, daß Jahve ihn dazu bestimmt hat, grade sie zu ehelichen (לקח vgl. Gen 6 2. 19 14 u. ö.). Im Begründungssatz erscheint das Land, das sonst „Jahves Haus" genannt wird vgl. 8 1, statt des Volkes, von hier aus begreift sich die Auffassung der Einzelnen als der Kinder vgl. 2 4. Erst in der Folge tritt an die Stelle des Landes das Volk als Jahves Weib. Der Begründungssatz ist vom Standpunkt der späteren proph. Erkenntnis aus gesprochen: er mußte ein solches Weib nehmen, weil das Land Jahve die gleiche Untreue beweist, die der Proph. von seinem Weibe erfährt. Der Name dieses Weibes גמר בת דבלים v. 3 ist auf keine Weise zu deuten. Es hat zwar an Versuchen dazu nicht gefehlt vgl. noch Hitz. Keil u. a., aber sie sind sämtlich gescheitert: man ließ außer Acht, 1) daß Hosea selbst gar keinen Gebrauch von diesem Namen und seinem etwaigen Sinn macht und 2) daß die Namen, die Hosea zum Ausdruck bestimmter Gedanken frei gebildet hat, in ihrer Bildung durchaus durchsichtig und sofort verständlich sind. Es bleibt nichts übrig als anzuerkennen, daß Gomer bat Diblaim ein dem Hosea gegebener Name war, der deshalb auch von ihm nicht weiter verwandt werden konnte. Die Tatsache, daß der Name gestrichen werden kann, ohne daß der Inhalt des proph. Wortes dadurch im Geringsten berührt wird, ist ein sicherer Beweis, daß der Name nicht freie Erfindung des Proph., sondern vielmehr ein ihm überkommener war. Es ist mir daher auch sehr zweifelhaft, ob man gut daran tut mit Sievers בת דבלים zu streichen: S. gewinnt so einen Doppeldreier, der sich auch sofort v. 4 findet. Wenn später hinzugefügt, sollte man in בת דבלים eine für Gomer zutreffende Charakteristik vermuten, was darzutun aber nicht gelingen will. Diese Namen sind übrigens für uns insofern interessant, als sie abweichen von den meisten andern dieser Periode, die mit Gottesnamen zusammengesetzt und leicht verständlich sind, vielleicht blieb beim niedern Volk die ältere Sitte der Namenbildung länger üblich (Wellh.). Es ist freilich nicht ausgeschlossen, das גמר ein Hypokoristikon ist, also = גמריהו. Irrig hat Keil לו gegen die Identifizierung dieses Sohnes v. 4 mit einem der v. 2 genannten Kinder geltend gemacht: dem Hosea wurden die Kinder immer geboren, so lange Gomer das rechtmäßige Eheweib des Proph. war. Nicht mit Unrecht hat Wellh. aus dem Namen des ersten Sohnes geschlossen, daß bei der Geburt desselben dem Proph. die Untreue seines Weibes noch nicht zum Bewußtsein gekommen sein wird, denn in dem Namen Jizreʿel und seiner Deutung weist noch nichts auf diese hin. Die Wahl des Namens ist doch wohl durch das in Jizreʿel geschehene Blutvergießen bestimmt. Zu עד מעט mit folgendem ו vgl. K § 143d und zu dem Plur. דמים K § 124n. דמי יזרעאל bezieht sich auf die Ausrottung des Hauses ʿOmri im Jahre 842 durch Jehu, den Begründer der Dynastie vgl. II Reg 9 10, die in den Tagen des Hosea noch auf dem

Jehu heim und mache dem Königreich des Hauses Israel ein Ende, 5und dann an
jenem Tage zerbreche ich Israels Bogen im Tale Jizreᶜel. 6Und sie ward
wiederum schwanger und gebar eine Tochter, und er sprach zu ihm: nenne ihren
Namen Erbarmungslos, denn ich will mich nicht ferner des Hauses Israel erbarmen, daß ich ihnen vergäbe. 7Aber des Hauses Juda will ich mich er-

---

Throne saß, und es kann keinem Zweifel nach unserer Stelle unterliegen, daß diese Tat keineswegs allgemeinen Beifall gefunden hatte, sondern die Blutschuld derselben noch immer von dem Volke als auf ihm lastend empfunden wurde. Diese Blutschuld soll an Jehus Haus gerächt, damit aber zugleich dem nordisraelitischen Reiche selbst ein Ende bereitet werden. Statt מַמְלְכוּת ist wohl מַמְלֶכֶת zu lesen, jenes scheint Mischform aus מלכות und ממלכה (Oettli). Die Differenz zwischen dieser Auffassung des Hosea über die Tat des Jehu und der des Jonadab ben Rekab und anderer II Reg 10 30 läßt sich auf keine Weise beseitigen. Hosea, der auf eine Geschichte von einem Jahrhundert zurückblickt, die auch für die religiöse Entwicklung nicht bedeutungslos gewesen ist, urteilt anders als jene Männer, die im scharfen Gegensatz zum Hause ᶜOmri standen und nach Art der alten Propheten noch durch äußere Eingriffe innere Umwälzungen zu erreichen hofften. Nicht minder ist anzuerkennen, daß dies Wort des Hosea gegen das Haus Jehu und Israel sich nicht erfüllt hat: beide haben nicht zugleich ihren Untergang gefunden. Jerobeam II und sein Sohn Zacharja starben 743, Samarien aber fiel erst 721. Es bleibt nur auffallend, daß Hosea, der das Nichteintreffen seines Wortes noch erlebt hat, ihm dennoch bei der schriftlichen Fixierung diese scharfe Formulierung gelassen hat. Das setzt voraus, daß man sich damals noch nicht wie in späterer Zeit an den Buchstaben des Prophetenwortes gehalten hat. Vielleicht sah auch Hosea in den Revolutionen, die nach Jerobeams Tod das Reich erschütterten, die Todeszuckungen, die dem Ende vorausgingen. In v. 4bα will Sievers, um einen Sechser aus drei Dipodien zu gewinnen, את דמיו st. את דמי יזרעאל, was an sich denkbar wäre, dann wäre nicht nur an jene Ausrottung des ᶜOmri-Hauses zu denken. In gleicher Weise schlägt Sievers in v. 5 vor את קשתי st. את קשת ישראל. Vielleicht aber ist v. 5 überhaupt nicht ursprünglicher Text sondern erst eingefügt, weil Zacharja zu Jibleam in der Jisreel-Ebene ermordet wurde. Marti betont mit Recht, daß der Name des Sohnes besser durch den Hinweis auf die Blutschuld Jisreels als durch den Hinweis auf Jisreel als Ort der Strafe begründet sei. Nicht selten werden ja auch sonst solche Interpolationen durch diese Formel והיה ביום ההוא eingeführt. — Erst in dem Namen der Tochter v. 6 wird das Geschick und indirekt das Verhalten des ganzen Volkes dargestellt. לא רחמה ist ein aus einem selbständigen Satz bestehender Eigenname, רחמה ist Perf. Pu. vgl. K § 152 Note 2. Zur Konstr. לא אוסיף עוד ארחם vgl. K 120g. כי steht nicht adversativ vgl. Trg. LXX sondern ist das der maßgebenden Folge, und zu נשא = נשא עון vgl. Gen 18 24 Num 14 19 Jes 2 9. Marti und Duhm haben freilich dagegen den Inf. absol. geltend gemacht, so ergäbe sich der Gedanke: daß ich ihnen völlig verzeihen sollte, sie sehen vielmehr hier die in den Text eingedrungene Randglosse, um 2 1-3 vorzubereiten: nein sondern ich werde ihnen volle Verzeihung gewähren. Doch ist dies Nebeneinander zweier sich aufhebender Sätze nicht ohne Bedenken. Leichter scheint mir doch noch die Beseitigung des נשא, das leicht aus dem folgenden אשא entstehen konnte. Auch metrisch wäre ohne נשא auszukommen. v. 7 unterbricht die Darstellung der Schicksale des Proph. in seiner Ehe und die Darlegung der Bedeutung dieser Schicksale für das Verhältnis Jahves zu Israel: durch die Rücksichtnahme auf Juda wird hier ein dem ganzen Zusammenhang fremder Ged. eingetragen, deshalb ist v. 7 als späterer Zusatz zu streichen: offenbar nimmt v. 7 auf die wunderbare Errettung Jerusalems in den Tagen des Sanherib 701 Bezug vgl. II Reg 19 Jes 37. So erklärt sich auch die für Hosea sonst auffallende Wendung: ביהוה אלהיהם, es ist die stereotype Formel eines Spätern, die uns hier entgegentritt. Übrigens besteht auch gegen die übrigen vv., in denen auf Juda Bezug genommen wird, der Verdacht der Interpolation. ובמלחמה ist wohl nachträglich aufgenommene Erläuterungs-

barmen und will ihnen durch Jahve ihren Gott helfen und ihnen nicht
durch Bogen und Schwert ⟨⟩, durch Rosse und Reiter helfen. 8Und sie
entwöhnte Erbarmungslos und ward schwanger und gebar einen Sohn. 9Und er
sprach: nenne seinen Namen Nicht mein Volk, denn ihr seid nicht mein Volk und
ich bin nicht *euer Gott*.
2 1Dann wird die Zahl der Kinder Israel dem Meeressand gleichen,

---

glosse, nicht nur rythmische Gründe, auch der Kontext macht das wahrscheinlich (Siev.). LXX las übrigens בני st. בית. Die in v. 8 angedeutete Zeit wird etwa 3 Jahre betragen, da die Orientalinnen ihre Kinder sehr lange selbst nähren vgl. m. Arch. I S. 171. Wie לא רחמה so repräsentiert auch der Name des zweiten Sohnes לא עמי das Geschick Israels (עמי). Damit ist die Stellung Jahves zu Israel auf den schärfsten Ausdruck gebracht. In v. 9fin. ist mit Wellh. nach 2_{25} vgl. Zch 8_{8} אלהיכם st. לכם אהיה zu lesen vgl. LXX codd. 42. 44 Orig. IV, 618 vgl. Holmes zu d. St., nur so kommt der Gegensatz zum scharfen Ausdruck.

Der Anhang 2_{1-3} gibt die einst nach vollzogenem Gericht zu erwartende Umnennung dieser Kinder d. h. die dann erfolgende Wiederbegnadigung des Volkes. Von einer inzwischen erfolgten Bekehrung als Erfolg jenes Gerichts und Voraussetzung für diese Wiederbegnadigung ist keine Rede, sondern es folgt der unmittelbare Übergang vom Gericht zur Verheißung. Damit wird jenen Gerichtsworten c. 1 die Spitze abgebrochen und unerläßliche Vorbedingungen, die Hosea sonst mit der größten Sorgfalt hervorhebt, werden totgeschwiegen. Aus diesem Grunde haben Steiner, Kuenen, Cheyne u. a. die vv. an den Schluß des c. 2 setzen wollen, aber das ist unmöglich. Giesebrecht hat darauf hingewiesen, daß 1) 2_{1-3} Juda und Israel von einander geschieden werden, während das cap. selbst nur von Israel spricht. 2) הארץ in 2_{2} und $2_{20.25}$ offenbar ganz verschiedene Bedeutung haben. 3) Israel nach 2_{20} in das Heilige Land von Jahve eingesäet ist, während es nach 2_{1-3} erst dahin geschafft wird. 4) 2_{25} neben 2_{1-3} ganz abgerissen steht: nicht nur stoßen sich die beiden Umwandlungen von Lo ʿAmmi, es ist auch betreffs des Namens Jizreʿel die Beziehung von 2_{25} zu 2_{1-3} nicht klar. Wir haben demnach auch diese vv. 2_{1-3} als Einschub eines Spätern, wahrscheinlich aus dem Ende des Exils, anzusehen: mit Rücksicht auf die Verheißungen des Jeremja und Ezechiel zeichnet er die Zukunft vgl. Beiträge zur Erklärung des Jes. S. 213. Man könnte versucht sein בני ישראל vom gesamten Volk zu verstehen, dem ja sonst diese Verheißung gegeben wird vgl. Gen 22_{17} 32_{13}, aber nach 1b vgl. 1_{9} und v. 2, der בני ישראל und בני יהודה von einander unterscheidet, muß es auch hier im engern Sinn genommen werden. במקום אשר will schwerlich betonen, daß man sie an der Stätte, wo man sie לא עמי genannt, nun בני אל חי nennen wird, denn das wäre ja ein völlig nebensächlicher Gedanke, sondern במקום ist = תחת Jes 33_{21}. Siev. tilgt übrigens beide אשר, die zu entbehren sind, er gewinnt so zwei Sechser, die sich mit zwei Dreiern kreuzen. Dann ist auch die verhängnisvolle Trennung Israels und Judas beseitigt vgl. Jes 11_{13}f., vereint ziehen sie unter Einem Führer vgl. Am $9_{11.12}$ Jes 9_{1}ff. 11_{1}ff. aus dem Lande des Exils herauf. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Erklärung von הארץ erhebliche Bedenken hätte, wenn diese vv. von Hosea herrührten, denn Hosea hat bisher von einem Exil noch gar nicht geredet, deshalb haben auch viele Exegeten הארץ von Palästina verstehen wollen und hier den Ged. gefunden: dem zahlreich gewordenen und wieder vereinigten Volke wird das Land zu eng, sie brechen aus dem Lande hervor und erweitern seine Grenzen vgl. Am 9_{12}f. Jes 11_{14} Mch 2_{12}. Aber diese Auffassung ist unmöglich, weil dieser Gedanke der Erweiterung der Landesgrenzen in den angezogenen Stellen in deutlicher Weise zum Ausdruck kommt, hier wäre die Hauptsache, nämlich die Erweiterung der Grenzen, garnicht zum Ausdruck gebracht und nur die ziemlich nichtssagende Voraussetzung dazu, daß sie aus Palästina hervorbrechen, namhaft gemacht. Es wird demnach nur die erstere Auffassung möglich bleiben, und sie ist begreiflich genug, wenn diese vv. aus der Hand eines nachexil. Schriftstellers herrühren, der das Exil ohne weiteres voraussetzte, wie das doch auch in ונקבצו v. 2 geschieht. Zu v. 1a vgl. Gen 22_{17} I Reg 4_{20} Jes 48_{19}. Zu אל

der nicht gemessen und nicht gezählt werden kann, und anstatt daß man zu ihnen sagt: Nicht mein Volk seid ihr, wird man zu ihnen sagen: Kinder des lebendigen Gottes. [2]Und die Kinder Juda und die Kinder Israel werden sich vereinigen und sich Ein Haupt setzen und heraufziehen aus* den Ländern, denn groß ist der Tag von Jizreʿel. [3]Sagt zu eurem Bruder: mein Volk und zu eurer Schwester: Erbarmungsreiche.
[4]Rechtet mit eurer Mutter, rechtet | — denn sie ist nicht mein Weib und ich nicht ihr Mann ‖ —, daß sie entferne ihre Hurerei von ihrem Angesicht | und ihre Unzucht

---

חַי als Gegensatz zu den toten Götzen vgl. Dtn 5 20 Jos 3 10 II Reg 19 4. 16 u. ö. Zu 2a vgl. Ez 37 21 f. und zu עָלָה im Sinn des Heraufziehens aus dem Exil vgl. Esr 2 1. 59 7 6 Neh 12 1 u. ö. האר bezeichnet nicht ein einzelnes Land vgl. Ez 37 21, dieser Grundstelle entsprechend ist vielleicht besser הָאֲרָצוֹת zu lesen, es sind die Länder der Diaspora (Marti, Duhm). Diese Rückkehr wird erfolgen, weil eine große Wendung eintritt, die ebenfalls „Tag Jizreʿels" genannt wird. Nach c. 1 könnte dies יום וגו׳ nur von jenem Tage des Gerichts verstanden werden, was doch unmöglich ist; auch hier erklärt sich der Ausdruck nur daher, daß der exil. Schriftsteller ganz erfüllt ist von dem Gedanken an den Tag Jahves, der Israels Leid wenden und das Gericht über die Feinde bringen wird. Mit Rücksicht auf c. 1 nennt er diesen יום יהוה hier יום יזרעאל den Tag, da Gott sät und das Wachstum zum zahllosen Volke sich vollzieht. v. 3 bringt die Namensänderung der beiden anderen Kinder. Hitz. findet hier eine Anrede an die Judäer, welche den Israeliten entgegen kommen und sie als Landsleute begrüßen werden. Diese Auffassung ist unwahrscheinlich, weil die Bedeutung von עמי durch רחמה erzwungen ist: bezeichnet das Letztere eine Beziehung zu Jahve, so auch das Erstere, worauf ja auch c. 1 führt. Mit Rücksicht auf c. 1 ist auch offenbar der Sing. mit LXX zu lesen אֲחִיכֶם und אֲחוֹתְכֶם, das י nach ח ist irrig eingesetzt. (Ez 16 51. 55. 61 sind fraglich vgl. 16 52.) Vgl. zu v. 1–3 K. J. Grimm Euphemistic Liturgical Appendices in the Old Testament S. 60ff.

2 4-25 legen in ausführlicher Weise Israels Ehebruch und Strafe v. 4–15b, aber auch seine Wiederbegnadigung dar v. 15b—25: sein Kultus, der eigentlich nicht Jahve- sondern Baalkultus ist, ist Ehebruch; Jahve entzieht Israel die Möglichkeit dazu und bewirkt so den Entschluß der Umkehr zu Jahve, die notwendige Voraussetzung für die einstige Wiederbegnadigung. Rührt das cap. in seinem ganzen Umfange von Hosea her, was freilich nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so kann es jedenfalls nicht ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben, denn man muß zugeben, daß nach c. 1, welches den Treubruch des Weibes und Israels, und vor c. 3, welches die Maßnahmen erwähnt, welche der Proph. trifft, um sein Weib zu bessern, die Verheißungen 2 17 ff. sehr störend sind, sie schweben gewissermaßen in der Luft, erst nach c. 3 wären sie begreiflich. Dasselbe gilt aber auch von 2 5 ff., welche ebenfalls dem c. 3 vorgreifen und seine Wirkung abschwächen: was dort kurz angedeutet wird in der Geschichte seiner eigenen Lebenserfahrungen, wird hier schon in ausführlicher und bildlicher Rede dargelegt. Da m. E. von Unechtheit des ganzen cap. keine Rede sein kann, so werden wir annehmen müssen, daß wir eine Rede bezw. ein Fragment einer solchen vor uns haben, die von dem Red. unsers Buches an diese Stelle gesetzt ist vgl. P. Volz Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897 S. 24ff. Procksch (Geschichtsbetrachtung bei den vorexilischen Propheten S. 15) bestreitet zwar die Richtigkeit des eben Dargelegten, aber auch er muß zugeben, daß sowohl das c. 1 als das c. 3 beschriebene Verfahren Hoseas die Motive für c. 2 hergegeben habe d. h. daß c. 2 4 ff. vor c. 3 und ohne dasselbe nicht verständlich ist. Wie durch die Stellung von 2 4 ff. hinter c. 3 die Spannung für die furchtbare Predigt des Propheten verringert worden wäre, vermag ich nicht einzusehen, da doch, wie P. selbst zugibt, in diesem selben cap. die Motive aus c. 3 Verwendung finden. Der Proph. wendet c. 4 sich im Namen Jahves vgl. v. 5. (8.) 10 an die einzelnen, damit sie der verkehrten Richtung der Gesamtheit (der Mutter) entgegentreten. Das setzt offenbar voraus,

zwischen ihren Brüsten ‖, 5damit ich sie nicht nackt ausziehe | und hinstelle wie zur
Zeit ihrer Geburt, ‖ der Wüste gleich mache, | wie dürres Land hinstelle | und sie
sterben lasse vor Durst. ‖ 6Und ihrer Kinder will ich mich nicht erbarmen, ‖ sie sind
ja Hurenkinder, 7denn es hurt ihre Mutter, | Schändliches treibt ihre Gebärerin, |
spricht sie doch: ich will meinen Buhlen nachgehen, ‖ die mir geben mein Brot und
mein Wasser, | meine Wolle und meinen Flachs, | mein Öl und meine Getränke. ‖

---

daß nicht alle in gleicher Weise in der verkehrten Richtung befangen waren. Der Begründungssatz bezieht sich auf den Imp. ריבו, nicht aber auf באמכם: er begründet warum Israel ernste Vorwürfe verdient, weil Israel nicht mehr Jahves Gattin ist. Anders ist das mit der Fortsetzung ואנכי לא אישה, denn damit würde eher eine Anklage gegen Jahve selbst ausgesprochen. Offenbar ist das Wort die gedankenlose Glosse eines Interpolators, der an c. 1 dachte. So entspricht auch metrisch 4a dem v. 4b. Daß die Unterscheidung zwischen der Gesamtheit des Volks und den einzelnen nicht zu dem Proph. passe, der das Gleichnis von der Ehe gemacht hat, ist zu viel behauptet vgl. 1_{2}, mußte denn der Proph. immer genau innerhalb dieses Gleichnisses bleiben? vgl. zu v. 7. So gewiß das für die Darstellung c. 1. 3 zu fordern ist, so wenig doch für seine sonstigen Reden. ותסר וגו' gibt den Zweck des ריבו an: die Mutter soll die Zeichen und Zeugen ihres ehebrecherischen Treibens beseitigen. נאפופיה vgl. נאפים Jer 13_{27} und זנוניה sind schwerlich die Amulete und Schmuckgegenstände, die sie bei den Festen vgl. v. 15 trug und die bis auf die Brust herabhingen, denn diese Bezeichnung wäre auffallend. Vielmehr ist wohl an die Schamlosigkeit der Buhlerin zu denken, die Stirn und Brust unverhüllt trägt vgl. Jer. 3_{3}, mit מפניה wird vielleicht zugleich auf den frechen Blick der Buhlerin hingewiesen; מבין שדיה zwingt m. E. nicht zu einer andern Erklärung. v. 5 weist auf die der unbußfertigen Buhlerin bevorstehende Strafe. Nach diesem v. und Ez 16_{39} scheint es Sitte gewesen zu sein, Ehebrecherinnen zur Strafe nackt und bloß hinzustellen, doch ist in 5b Objekt das in 5a als Weib vorgestellte Land vgl. 1_{2} und sonst, das der Wüste gleich wird, weil Jahve ihm den Regen vorenthält und so alle Vegetation ertötet vgl. v. 11 ff. Daß Hosea in 5a das Bild Israels als des Weibes im Auge hat, in 5b aber die Strafe im Ged. an Israel als Land formuliert vgl. 1_{2}, kann ebenso wenig ein durchschlagender Grund gegen die Echtheit unsers v. sein wie die Tatsache, daß ähnliche Gedanken sich in Ez 16. 23 und sonst im AT finden, Hosea ist eben stark von den Späteren benutzt. Die Streichung des Schlusses in v. 5 empfiehlt sich aus metrischen Gründen nicht. v. 6 kehrt zu dem Bild von v. 4 zurück: das Land als Jahves Weib verfällt dem Gericht, aber v. 6 auch die Kinder dieses Weibes. v. 6a zu streichen ist unnötig, denn v. 7 führt den Gedanken von 6a aus und fordert ihn, weil sonst dem Suff. in v. 7 die Beziehung fehlt. Anders ist das mit 6b, der den Ged. von v. 7 vorweg nimmt. Zur Pausalform v. 6a vgl. K. § 52n. Zu הוביש Schandbares treiben, sich schändlich führen Prv 10_{5} vgl. K. § 78b und zu den Perff. zum Ausdruck noch fortdauernder Zustände vgl. K. § 106g. v. 7b erklärt die vorhergehenden Aussagen. כי אמרה steht wohl außerhalb des Metr. מאהבי ist die Bezeichnung der Baale, es liegt das Bild Israels als זונה zugrunde: wie die Buhlerin den Buhlen nachläuft, um von ihnen ihren Unterhalt zu gewinnen, so Israel den Baalen, um von ihnen Korn, Most usw. zu empfangen. Um diesen Segen des Landes handelt es sich bei dem Kultus Israels, Hosea tadelt, daß sie sich in dem Objekt des Kultus vergriffen und die Baale an die Stelle Jahves setzten. Wie aber ist das gemeint? Als Isr. nach Palästina kam, fand es dort die Baale als Landesgottheiten vor, und als ihre Gaben sah man die Produkte des Landes an. Da in jener alten Zeit Jahve durchaus Volksgott war, so schloß der Glaube an ihn keineswegs diese in Palästina vorgefundene Vorstellung von den Baalen als den Gottheiten des Landes, in das sie einzogen, aus, im Gegenteil: wie die Israeliten von den Kanaanitern den Ackerbau usw. erlernten, so werden sie auch ihre Erntefeste übernommen haben. Zu Anfang haben sie dieselben gewiß mit den Kanaanitern zu Ehren dieser Landesgottheiten gefeiert. Im Laufe der Zeit, als die Israeliten die Kanaaniter aufsogen, trat Jahve der

[8]Darum will ich ihren Weg mit Dornen sperren | und ihr eine Mauer ziehen, | daß
sie ihre Pfade nicht findet. || [9]Wenn sie dann ihren Buhlen nacheilt ohne sie zu er-
reichen, | sie sucht ohne sie zu finden, || wird sie sprechen: ich will mich aufmachen
und zu meinem ersten Mann zurückkehren, | denn damals ging es mir besser als jetzt. ||

Sinaigott an deren Stelle: aus Baals Heiligtümern wurden solche Jahves, aus Baals Festen solche Jahves. Aber nur der Name war verändert, tatsächlich unterschied sich der an den einzelnen Kultusorten verehrte Jahve nicht wesentlich von den einst hier heimischen kanaanitischen Gottheiten. Es gingen nicht nur Bestandteile des kanaanitischen Kultus wie Ascheren und Masseben in den israelitischen über, auch des letzteren Art unterschied sich oft nicht von jenem vgl. zu Am 2_7. An diese Art des Jahve-Kultus und nicht an eigentlichen Baaldienst im Gegensatz zum Jahvedienst ist offenbar hier zu denken vgl. auch 9_4: das Volk verehrte die an den einzelnen Kultstätten wohnenden Jahve, aber für den Propheten deckten sich diese nicht mit dem alten Jahve, sondern sie sind ihm mit den Baalen identisch. Diese Anschauung ist analog der andern, nach der Hosea in den zu Bethel und Dan verehrten Kälbern ebenfalls kein Bild Jahves zu erkennen vermag, die in diesem Bilde dargestellten Gottheiten haben für ihn keine Realität, sind ihm nichts als von Menschen gemachte Kälber vgl. 8_5 10_5 13_2, ja diese Stellung Hoseas zu den Jahvebildern ist vielleicht bestimmend gewesen für seine Stellung zum gesamten Jahve-Kultus seiner Zeit. Angesichts dieser durch sämtliche Reden des Hosea sich hinziehenden Gedankenreihen, angesichts der Tatsache, daß auch der mit Hosea zum Teil gleichzeitige Amos für diese Zeit Jerobeams II nirgend gegen Götzendienst, sondern vielmehr gegen den damals mit großem Eifer betriebenen Kultus Jahves sich wendet, kann an der vorher angedeuteten Auffassung unserer vv. kaum gezweifelt werden. Auch Volz sieht v. 7 als echt an, damit aber entzieht er sich den Boden für seine Behauptung, daß dieser Proph. nicht אם und בנים habe unterscheiden können vgl. zu 2_4. — v. 8ff. weisen auf die Strafe, welche Israel trifft, aber so, daß deutlich der pädagogische Gesichtspunkt heraustritt: Jahve legt Israel Hindernisse in den Weg, so daß Israel dem brünstigen Tiere gleich, das plötzlich eine Dornenhecke oder Mauer vor sich sieht, an der Fortsetzung seines Weges verhindert ist. So wird es Israel gehen: Jahve macht ihm den Verkehr mit seinen Buhlen unmöglich vgl. Job 3_{23} 19_8 Thr $3_{7.9}$. Das jetzt auffallende Suff. der 2. Pers. in דרכך hat LXX Syr. nicht gelesen, offenbar ist דַּרְכָּהּ oder vielmehr דְּרָכֶיהָ (vgl. Syr. und nachher נְתִיבוֹתֶיהָ) richtige Lesart, wie auch גְּדֵרָהּ, das cod. Babyl. und der komplut. Text bieten vgl. Baer zu d. St. v. 9 hebt die Folge von Jahves Einschreiten heraus: ihr eifrig betriebener (vgl. Pi. רדפה) Kultus wird erfolglos sein, insofern der Regen ausbleibt vgl. v. 5; so fehlen ihnen die Früchte, in denen sie die Gaben der von ihnen gesuchten und gefundenen Gottheiten sehen. St. תמצא ist mit LXX תִּמְצָאֵם zu lesen (Oettli). Zu בקש vom Kultus gebraucht vgl. 5_6 II Chr 11_{16}. In solcher Zeit des Mangels reift der Entschluß, die betretene Bahn zu verlassen und zu dem Jahve der Väter zurückzukehren. Das hier hervortretende Bewußtsein des starken Unterschieds zwischen der alten und der späteren Zeit und die Erkenntnis, daß die Depravation der späteren Zeit wesentlich auf Rechnung der eindringenden kanaanitischen Kultur und des damit verbundenen Baalkultus zu setzen ist, tritt uns auch sonst entgegen: bei Jonadab ben Rekab am ausgeprägtesten, aber auch bei Elia u. a. vgl. m. Archaeol. I, 104. 223. II, 2. Zu אמרה vgl. כי אמרה v. 7. Gegen diese vv. 8. 9 läßt sich weder geltend machen, daß sie neben 3_3 überflüssig sind — sie standen eben einst in ganz anderem Zusammenhang — noch daß die Situation eine andere ist als in $3_{3.4}$, die Differenz ist kaum nennenswert: hier ist freilich die Umkehr eine selbstgewählte, aber doch in der Zeit der Not geborne, dort 3_3f. wird nur die aufgezwungene Haft erwähnt — denn 3_5 ist wahrscheinlich zu beanstanden —, aber der Ged. ist doch offenbar auch in 3_3f. der, daß die Not das Volk zur Umkehr bringt (gegen Volz). Wohl aber läßt sich nicht leugnen, daß v. 8f. den Zusammenhang unterbrechen: v. 10 schließt sich deutlich an v. 7 an und v. 11 bringt erst die Strafe, so daß demnach der v. 9 ausgesprochene Ged. viel zu früh bezw. die Strafe v. 11

[10]Sie aber weiß nicht, daß ich gegeben | ihr Korn, Most und Öl, || und ihr viel Silber
geschenkt und Gold, das sie zum Baal machte! || [11]Darum will ich wieder an mich
nehmen | mein Korn zu seiner Zeit und meinen Most zu seiner Frist, || und will ihr
entziehen | meine Wolle und meinen Flachs, | womit sie ihre Blöße bedecken sollte. ||
[12]Und so will ich ihre Blöße vor den Augen ihrer Buhlen aufdecken, | und niemand
soll sie aus meiner Hand retten. || [13]Und ich mache ein Ende all ihrer Freude, | ihren

---

viel zu spät käme. Die vv. 8. 9 werden daher in einem andern Zusammenhang gestanden haben, sie dem Hosea überhaupt abzusprechen liegt kein Grund vor vgl. ThT XXIV S. 345ff. Mit v. 10 knüpft der Proph. an den v. 7b ausgesprochenen Gedanken an, um nun die Strafankündigung zu bringen. v. 10 könnte Fragesatz sein vgl. K. § 150a (Ew. Wellh. u. a.), aber auch als affirmativer Satz gibt v. 10 als Forts. zu v. 7 guten Sinn: Hosea hebt scharf des Volkes verschuldete Unwissenheit heraus: sie hätten es wissen können, aber wußten es nicht, darum ... עשו לבעל muß offenbar nach 8 4 vgl. Jes 44 17 verstanden werden, nicht aber nach II Chr 24 7: anwenden für etwas; jene Stelle 8 4 spricht auch dafür, עשו als Relativsatz zu כסף וזהב und nicht zu זהב allein (Steiner) anzusehen. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß nicht nur der Sing. mit Art. auffallend ist — Hosea redet sonst von בעלים — sondern auch der Plur. des Präd., weil vorher wie nachher Israel immer als Weib personifiziert ist. Wellh. ist daher geneigt diesen hier nachhinkenden Relativsatz als späteren Zusatz anzusehen, was sich auch um deswillen empfiehlt, weil man einen derartigen Ged. hier nicht erwartet, da der ganze Nachdruck auf dem אנכי נתתי liegt, mit dem Jahve sich den מאהבי נתני וגו׳ v. 7 entgegensetzt. Nach dieser Darlegung von Israels Sünde bringen v. 11ff. die Strafe, die vv. geben die weitere Ausführung zu der kurzen Andeutung v. 5. Zu שוב v. 11 zum Ausdruck des adverbiellen „wieder" da, wo es sich nicht nur um die Wiederholung derselben Handlung, sondern auch um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Obj., wenn auch in entgegengesetzter Richtung, handelt vgl. Gen 26 18 II Reg 21 3 24 1 Jer 18 4 K. § 120e. לכסות ist natürlich eng mit צמרי ופשתי als Zweckangabe zu verbinden vgl. Gen 24 23. v. 11b ist insofern auffallend, als wir hier einen Vers mit 5 Hebungen hätten, den man nach den vorhergehenden vv. nicht erwartet, daher schlägt Sievers vor nach LXX zu lesen לבלתי לכסות, dann würden wir einen Doppeldreier haben. Dadurch daß Jahve ihnen zur Zeit der Ernte das Getreide usw. vorenthält v. 11, daß er Weinstock und Feige vernichtet, so daß sie keine Früchte mehr bringen können, gibt er ihnen tatsächlich den Beweis, daß er ihnen seiner Zeit diese Früchte gegeben und nicht die Baale v. 7. 14. Dann, wenn dies eben gedrohte Verhängnis eingetreten ist vgl. zu עתה 5 7 10 3 Am 6 7, müssen Israels Buhlen sehen v. 12, wie Israel nackt und bloß ist vgl. v. 5, ohne doch dem über dem Volk hereingebrochenen Gericht Jahves irgend wie wehren zu können: so wenig sie einst Israel die Güter schenkten, so wenig können sie jetzt, wo diese ihm vorenthalten sind, helfen. Marti will לעיני מאהביה ausscheiden. Notwendig ist das nicht: der Satz hat seinen guten Sinn: ihre Buhlen werden ihre Schändung mitansehen müssen ohne helfen zu können. So werden auch sie erkennen, was der Proph. längst weiß, daß jene Buhlen nichts sind. v. 12 auszuscheiden, liegt kein Grund vor: der Vers schließt sich an den Schluß von v. 11 unschwer an, namentlich wenn man mit LXX ändert. Mit diesem über Israel hereingebrochenen Gerichte hat auch der Kultus ein Ende v. 13, denn die Gaben des Landes sind die Voraussetzung desselben, die Festfeiern der Dank für dieselben, die sie als Buhlerlohn betrachteten (v. 14). Bedeutungsvoll ist כל משושה in Verbindung mit den folgenden Begriffen: alle Freude konzentrierte sich eben am Gotteshause, sie fand ihren hauptsächlichsten Ausdruck in den dort gefeierten fröhlichen Opfermahlzeiten vgl. auch 3 4. Zur Feier von Neumond und Sabbath in dieser Zeit vgl. Am 8 5; חג ist die Bezeichnung der Erntefeste, bes. des großen Herbstfestes mit seiner übersprudelnden Fröhlichkeit vgl. I Reg 8 2 12 32 Jdc 21 19 vgl. m. Arch. II, 150f. Diese Erntefeste sind ursprünglich kanaanitisch und gehören nicht zum notwendigen Bestand der isr. Religion. וכל מועדה scheint auf die Hand eines Ergänzers zurückzugehen, dem Lev 23 im

Feſten, Neumonden, | Sabbathen und all ihren Feiertagen. || [14]Und ich verwüſte
ihren Weinſtock und ihre Feigen, | von denen ſie ſagte: das iſt mein Buhlerlohn, ||
den mir meine Buhlen gegeben haben, || und ich mache ſie zum Walde, | daß das
Tier des Feldes ſie frißt. || [15]Dann ſtrafe ich an ihr die Tage der Baale, | da ſie
ihnen opferte || und ihre Ringe und Halsgeſchmeide anlegte | und ihren Buhlen nach=
ging, mich aber vergaß, || ſpricht Jahve. [16]Darum will ich ſie locken | und in

---

Sinne lag (Marti). Vielleicht ſind auch v. 13. 14 umzuſtellen, da ja das v. 14 Erzählte Vorausſ. für v. 13 iſt. Es iſt auch denkbar, daß 12. 13 eingeſchoben ſind, ſodaß v. 14 den v. 11 fortſetzt. In welchem Sinn dieſe Feſte vom Proph. Tage der Baale genannt werden vgl. oben zu v. 7. Zu יער v. 14 im Sinn von „Dickicht, Wildnis" vgl. Mch 3_{12}; ſtatt אתנה, das nur hier ſich findet, iſt wohl das gewöhnliche אתנן zu leſen, wenn nicht etwa jenes wegen des Anklangs an das vorhergehende תאנתה gewählt iſt (Steiner). v. 14b iſt inſofern auffallend, als wir einen aus 2 + 3 Hebungen beſtehenden Fünfer hätten, während man einen Sechſer (3 + 3) erwartet, deshalb vermutet Sievers, daß zu ושמתי ein anderes Obj. zu ergänzen iſt. LXX haben am Schluß des Verſes noch καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς. Da dieſelben Worte v. 20 wiederkehren, iſt die Vermutung nicht ausgeſchloſſen, daß ſie von da hier eingetragen ſind. Statt תקטיר v. 15 iſt zu leſen תְּקַטֵּר, da das Verb., welches das Verbrennen des Opfers bezeichnet, in der älteren Sprache im Pi. gebraucht wird vgl. 4_{13} 11_{2} Am 4_{5}, erſt P. und die von ihm abhängigen Schriftſteller gebrauchen das Hiph. An den Feſten der Gottheit ſich zu ſchmücken, war eine auch ſonſt bezeugte Sitte vgl. Ex 3_{18}ff. Urſprünglich forderte die Sitte wohl nur, die Sandalen wie überhaupt die Gewänder auszu=ziehen und im Lendentuch zu erſcheinen; dieſe älteſte Sitte der Bekleidung galt als heilige. Allmählich tritt die Forderung einer beſondern Kleidung hervor, in der man vor der Gottheit erſcheint; die Feierkleider ſind weſentlich kultiſche Gewänder, und zu ihnen kam wohl ſehr bald die Sitte des Schmuckes. Wer ſolche Feierkleider nicht hatte oder nicht leihen konnte, wuſch wenigſtens das Alltagsgewand. Nach der Feier legte man die Gewänder wieder ab, weil ſich ihnen etwas von der Kraft der Gottheit, mit der man in Berührung gekommen, mitgeteilt vgl. Ez 44_{19} und den Mantel des Elias II Reg 2_{8}ff. und Socin Arab. Sprüchwörter und Redensarten 1878 Nr. 382: „Wenn das Feſt mit ſeinem Lärm vorüber iſt, ſo ſchlüpft Jedermann wieder in ſeine alten Lumpen." Schmuckgegenſtände, welche die Bedeutung von Amuletten oftmals hatten, trug man auch außerhalb der heil. Stätten im Alltagsleben. Zu נֶזֶם hier wohl Naſenring vgl. Gen 24_{47} Jeſ 3_{21}, bisweilen auch Ohrring Gen 35_{4}; zu חליה vgl. חלי Prv 25_{12}. v. 15fin. bringt die Anklagen auf einen kurzen Ausdruck: ſie haben Jahve vergeſſen, wäre das nicht der Fall geweſen, ſie hätten ja die Unvereinbarkeit Jahves und der Baale erkennen müſſen, die ganze ſo verderbliche Religionsmengerei wäre unmöglich ge=weſen. Vielleicht gehört v. 15 urſprünglich mit v. 12. 13 zuſammen. v. 16 knüpft mit לכן vgl. Jeſ 30_{18} abermals an die vorhergehende Sünde und weiſt auf die kommende Strafe, aber der Unterſchied von v. 11ff. iſt deutlich: während dort das Gericht durchaus unter dem Geſichtspunkt der Strafe erſcheint, tritt hier der pädagogiſche Zweck derſelben in den Mittel=punkt: Iſrael wird in die Wüſte geführt, aber dort in der Wüſte wird es unter Jahves er=ziehender Hand wieder zu ſeinem Volk, deutlich weiſen מפתיה und ודברתי על לבה auf dieſe Auffaſſung der Strafe als Ausdruck ſeiner erziehenden Liebe. Es läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe beiden auch durch לכן äußerlich in Parallelismus geſetzten Gedankenreihen auffallend ſind, denn während dort v. 11ff. einſeitig der Geſichtspunkt der Strafe vorwaltet, tritt hier v. 16ff. faſt ebenſo einſeitig der Ged. der ſuchenden Gnade Gottes hervor. Marti eliminiert den Geſichtspunkt der Strafe überhaupt: er trennt den letzten Satz in v. 15 ואתי שכחה נאם י׳ vom Vorhergehenden und zieht ihn zu v. 16, das Vergeſſen aber iſt weſentlich das, daß er helfen kann, die Wüſte iſt demnach auch nicht das Exil, die Führung dahin hat nicht den Zweck der Strafe ſondern den des zu Herzen Redens, des Tröſtens vgl. Jeſ. 40_{2}. Bei dieſer Erklärung tritt der Gegenſatz zu den Gerichtsverkündigungen des Hoſea noch ſchärfer

die Wüste führen | und ihr zu Herzen reden, || 17 und ich gebe ihr ihre Weinberge | und *mache* das Tal der Trübsal zur Pforte der Hoffnung, || dann wird sie *heraufziehen* wie in den Tagen ihrer Jugend, | wie zur

---

heraus. Das wäre auch der Fall bei der Conj. Buhls, der מפתחה st. מפתיה lesen will: ich werde ihre Fesseln lösen, doch liegt zu dieser Ändrung keine Veranlassung vor. Es kommt dazu, daß v. 16 sich mit v. 5 stößt: während nach v. 5 das Land, auf dem Isr. wohnt, zur unfruchtbaren Wüste werden soll, ist hier davon die Rede, daß Jahve Isr. in die Wüste führen will, ein Gedanke, der bei Ezechiel uns besonders häufig entgegentritt Ez 20 34 f. Man hat zwar auf 12 10 verwiesen, wo, wie man meinte, derselbe Gedanke vorliege, und ebenfalls mit Fortführung in die Wüste gedroht werde, aber das ist zweifelhaft vgl. zu d. St. Eher könnte man auf Stellen wie 9 15 verweisen, wo davon die Rede ist, daß Israel aus Paläftina fort muß, nur ist damit nicht notwendig der Wüstenaufenthalt gegeben vgl. 9 3. v. 17 scheint ferner die Gedankenfolge eine andere als in c. 4 ff. und in c. 3: in c. 4 folgt auf die Bekehrung des Volkes seine Segnung, nach c. 3 weist Jahve das Volk durch die strafende Liebe zurecht, dagegen nach v. 17 schenkt anscheinend Jahve zuerst und dann wird das Volk willig. Über diesen von Volz herausgehobenen Widerspruch käme man nur hinaus, wenn man in v. 17 eine ungenaue Ausdrucksweise annähme: das Resultat von Jahves erziehlicher Tätigkeit v. 16 ist zunächst nicht herausgehoben, sondern folgt erst im letzten Satz v. 17, der den ganzen in der Folge heraustretenden Zustand betont. Nach alledem halte ich diese vv. 16 f. nicht für ursprünglich. — Zu דבר על לב vom liebreichen, tröstlichen Zuspruch vgl. Jes. 40 2 u. ö. Bei המדבר hat der Verf. die arabische Wüste im Auge, in der Israel sich einst nach dem Auszug aus Ägypten aufhielt. Jene Zeit des Wüstenaufenthalts ist die Zeit der in reichem Maße erfahrenen Liebe Jahves, aber auch der Willigkeit und des Gehorsams Israels vgl. v. 17 b Am 5 22 ff. So soll es wieder werden: aus dem Lande getrieben, im Exil all der Güter beraubt, die ihnen jetzt zur Verführung wurden v. 7, werden sie zu Jahve umkehren vgl. v. 9. Wellh. zweifelt, ob die Wüste hier so aufzufassen und nicht vielleicht das verödete Land selbst als המדבר gedacht sei, aber derselbe Ged. findet sich auch sonst: Jahve treibt Isr. sein ungetreues Weib, aus seinem Hause d. i. aus Palästina, und in der Fremde, aller Güter beraubt, wird es sich zu ihm bekehren vgl. 9 15 12 10. Auch der Wortlaut unsers v. vgl. והולכתיה, nicht minder v. 17 und v. 25 führen auf jene Auffassung. Wellh. hat freilich v. 17 übers.: „da will ich ihr ihre Weinberge anweisen", aber dabei muß nicht nur משם geändert werden, es spottet auch das von Wellh. beseitigte ואת עמק עכור לפתח תקוה jeder Erklärung, und was die Hauptsache ist: weder ist der Gedanke, daß Jahve ihr dort in der Wüste ihre Weinberge anweisen wird — „die Weinberge der Wüste sind natürlich negative Weinberge" sagt Wellh. — als Fortsetzung des ודברתי על לבה wahrscheinlich, noch auch diese geschraubte Art des Ausdrucks für den beabsichtigten Ged. begreiflich. Nach dem MT. kann der Gedanke kein andrer sein als der: von der Wüste aus gibt Jahve Israel seine Weinberge wieder, wie Israel einst nach dem Durchzug durch die Wüste in den Besitz des gelobten Landes kam, so auch jetzt, die Wüste d. i. die Stätte der Umkehr ist der notwendige Durchgangspunkt für die Rückkehr nach Palästina mit seinen Weinbergen. Die Ursache von Wellh.s Bedenken liegt in der Differenz unsers v. mit v. 5 vgl. vorher. Das Tal ʿAkor Jos 7 24. 26 15 7 Jes 65 10, das wahrscheinlich südwestlich von Jericho lag vgl. Dillmann zu Jos 7 24, wird so für Israel abermals zur Pforte der Hoffnung: durch dies Tal zog Israel hinauf auf das Gebirgsland, um es in Besitz zu nehmen, das wird sich jetzt wiederholen. Oettli will statt משם ו lesen וְשַׂמְתִּי: dadurch wird das allerdings ganz unklare משם beseitigt, nicht minder die Beziehung des ונתתי in verschiedenem Sinn zu 17 aα und 17 aβ. v. 17 b hebt die veränderte Stellung Israels zu Jahve heraus: wie einst zur Zeit des Auszugs wird Israel jetzt willig sein, d. h. Jahves Willen entsprechen vgl. zu ענה in diesem Sinn v. 23 ff. Die nach Chald. von Simſ. u. a. gegebene Übers.: sie wird singen wie einst vgl. Ex 15 ist weder sprachlich zu rechtfertigen, noch paßt sie zu dem כימי נעוריה, das

Zeit, da sie aus Ägypten heraufzog. || 18Und dann an jenem Tage, spricht
Jahve, wird *sie zu ihrem Mann* rufen | und nicht ferner *zu den Baalen*
rufen. || 19Dann entferne ich *die Namen der Baale aus ihrem Munde, | daß
sie nicht ferner mit ihren Namen erwähnt werden. 20Und dann an jenem
Tage schließe ich für sie einen Bund mit den Tieren des Feldes, (den
Vögeln des Himmels und dem Gewürme der Erde,) und Bogen und Schwert
(und Krieg) zerbreche ich und schaffe sie fort aus dem Lande und lasse sie
in Sicherheit wohnen || 21und ich verlobe *sie* mir in Ewigkeit, | und verlobe *sie*

deutlich nicht auf eine einmalige Handlung sondern einen Zustand hinweist. Statt des zweifelhaften ענתה, das die einen übersetzen: „sie wird singen", andere: „sie wird demütig sein", noch andere: „sie wird willig sein" ist עָלְתָה (Buhl) zu lesen, so allein kommt שמה zu seinem Recht, das wird auch durch עלותה nahe gelegt vgl. ZATW V 179ff. — Dann hört auch Israels Beziehung zu den Baalen auf v. 18. 19. Aus Eigennamen wie מְרִיבַּעַל, יְרֻבַּעַל, אֶשְׁבַּעַל wissen wir, daß Jahve einst selbst Baal genannt wurde, was begreiflich genug ist, da בעל nom. appell. ist und sowohl den Besitzer des Landes, das ihm heilig ist, als auch den Besitzer der Ehefrau d. i. den Eheherrn bezeichnet. Auffallend ist hier nur die Vorauss., daß Israel Jahve einst בַּעְלִי genannt habe, sowie die Hoffnung, daß es ihn einst אישי nennen werde. Dazu kommt, daß zwischen v. 17 und v. 19 mit der dritten Pers. des Verb hier die zweite bedenklich ist. LXX hat Βααλείμ und zweimal die 3. Pers. καλέσει. Von diesen LAA der LXX ausgehend liest Duhm לְאִישָׁהּ und עוֹד לַבְּעָלִים st. לי עוד לבעל. So gewinnt er den ansprechenden in den Zusammenhang passenden Gedanken, daß sie nicht mehr zu den Baalen, sondern zu ihrem Mann ruft. Damit sind alle Schwierigkeiten, auch die Identität mit v. 19 gehoben, so daß die Notwendigkeit v. 18 als Glosse auszuscheiden (Wellh.) fortfällt. v. 19 schließt sich gut als Forts. an v. 18 an. הבעלים hat gradezu die Bedeutung העצבים vgl. Zch 13 2. Zu שמות הבעלים v. 19 vgl. בעל ברית, בעל זבוב, בעל מעון, בעל צפון usw., vielleicht schließt der Proph. auch die weiblichen Nomina-Numina nicht aus (Wellh.). Sievers macht darauf aufmerksam, daß die Gliederung in v. 19 schlecht ist: man erwartet im ersten Gliede gleich wie im zweiten drei Hebungen. In 19b ist offenbar zu lesen בְּשְׁמוֹתָם vgl. LXX. Dann nimmt Jahve zu Israels Gunsten (להם) die Tiere in Pflicht v. 20, legt ihnen die feierliche Verpflichtung auf vgl. Job 5 23, daß sie nicht verheerend über das Land hereinbrechen bezw. daß die im Lande vorhandenen nicht den von Jahve hervorgerufenen Segen vernichten vgl. v. 14. Ebenso schafft Jahve die Kriegswerkzeuge aus dem Lande fort, damit sie in Ruhe in ihm wohnen und die Früchte genießen können, die er ihnen schenkt. Man hat die vv. 20ff. für Hosea wohl dadurch retten wollen, daß man v. 20 für ein von andrer Stelle versprengtes Stück des Hosea ansieht, aber das ist wenig wahrscheinlich: die Vorstellung von einem zu Gunsten Israels mit den Tieren geschlossenen Bund ist zwar eine eigenartige, aber zu den Gedanken von v. 20 finden wir nur in der späteren Zeit Parallelen. Vgl. zu der Sicherheit vor den wilden Tieren Ez 34 25. 28 Jes 11 6ff. 35 9 zu dem Aufhören des Kriegs Jes 9 4 2 4 Zch 9 10 Ps 46 10 76 4. Die Grundstelle zu v. 20 ist Lev 26 5f. (Marti). Statt der Suff. der 3. Pers. Plur. hat LXX beim Verb. das Suff. der 2. Pers. Sing., wohl veranlaßt durch v. 21, wahrscheinlich ist dem Zusammenhang entsprechend לָהּ für לָהֶם und וְהִשְׁכַּבְתִּיהָ zu lesen. Ebenso ist ביום ההוא wahrscheinlich wie ועמ עוף השמים ורמש האדמה und מלחמה Auffüllung vgl. Marti u. Sievers. v. 20 ist wohl ein für sich bestehendes Stück, denn mit v. 19 steht der v. ebensowenig in Verbindung wie mit v. 21, vor dem er nicht recht verständlich ist. v. 21f. Jahve verlobt sich aufs neue mit dem verstoßenen Weibe, und zwar wird dieser neue Bund mit dem reuig umkehrenden Weibe ein ewiger sein. Bei der Eheschließung war es Sitte sowohl dem Vater des Weibes einen Preis (מֹהַר) zu zahlen für die der Familie des Weibes nun entzogene Arbeitskraft, als auch dem Weibe selbst ein Geschenk zu überreichen vgl. Gen 24 53 34 12. Da die hier er-

mir nach Recht und Gerechtigkeit, um Liebe und Erbarmen, ‖ [22]und ich verlobe *sie*
mir um Treue und *Erkenntnis* Jahves. ‖ [23]Und dann an jenem Tage (will ich
willfahren, spricht Jahve,) will ich willfahren dem Himmel, | und der wird der
Erde willfahren, ‖ [24]und die Erde wird dem Getreide, Most und Öl willfahren, |
und sie werden „Jizre'el" willfahren. ‖ [25]Und ich säe sie mir ein im Lande | und
erbarme mich der „Erbarmungslos", ‖ und sage zu „Nicht mein Volk": mein Volk
bist du, | und er wird sagen: mein Gott. ‖

---

wähnten Dinge doch Israel, dem Weibe Jahves, zu gute kommen sollen, so ist offenbar an die letztere Sitte zu denken. Jedenfalls scheint das zweifellos, daß ב nicht einerseits die Gaben Jahves und andrerseits die Leistungen Israels einführen kann. Treffend ist auch darauf hingewiesen, daß die Ewigkeit, die Festigkeit des Verlöbnisses, jedenfalls dadurch gefördert wird, daß Jahve alles schenkt, nichts fordert (Wellh.). Fraglich ist dann freilich die Fassung von בצדק ובמשפט. Unmöglich kann das von menschlichen Tugenden verstanden werden, die als Gabe des heiligen Geistes gedacht seien (Orelli u. a.), denn diese Anschauung ist im AT ohne Analogie. Eher könnte man an das göttliche Gericht und die richterliche Gerechtigkeit Gottes denken, durch die er Israel läutert. Hier aber hat ein derartiger Gedanke nicht unerhebliche Schwierigkeit: nachdem der Proph. eben das Läuterungsgericht in Aussicht genommen, durch das das treulose Weib zur Treue erzogen wird, sollte hier als erste Gabe an dies Weib Gerechtigkeit und Gericht ins Auge gefaßt sein, die an ihm d. i. den treulosen Gliedern des Volkes geübt werden? Das ist in der Tat wenig wahrscheinlich, eher wird man doch wohl daran zu denken haben, daß Israel, das Jahve zu seinem Volk gemacht, nun wieder in die Stellung eingesetzt wird, die ihm nach Recht und Gerechtigkeit zukommt. Da neben 21a und 22 unser v. 21b auffallend lang ist, so wäre es denkbar, daß בצדק ובמשפט eine in den Text gedrungene Randglosse ist vgl. Greßmann. אמונה v. 22 läßt sich ohne Schwierigkeit von Jahves Treue und Zuverlässigkeit, mit der er den neuen Bund aufrecht erhält, verstehen Dtn 32_4 Ps 33_4f. 89_{34}. Der Ausdruck kommt freilich außer Jes 11_5 erst seit Jer. häufiger vor. Die Folge dieses neuen Ehebundes, der Isr. diese Gaben bringt, hebt 22b heraus: Isr. wird dann zur Erkenntnis Jahves kommen, woran es jetzt gerade fehlt vgl. 4_1. Nach all den vorhergehenden Nomm. mit ב, welche Jahves Gaben nennen, erwartet man auch hier statt des Verb. בדעת. Der MT. geht wohl auf einen Leser zurück, der sich nicht darin finden konnte, daß hier die Gotteserkenntnis als Jahves Gabe angesehen wird und sie sich nur als Israels Aufgabe denken konnte. Tatsächlich war sie beides, Gottes Gabe, insofern er durch seine Taten die Voraussetzungen für sie schuf vgl. Ex 6_7 und andrerseits des Volkes Aufgabe. Hier paßt das Verb. schon darum nicht, weil es ja Jahve schon von seiner Führung in die Wüste kennt und ihn nicht jetzt erst kennen lernt. Vielleicht hat diese Änderung des Nom. in das Verb. das Suff. der 2. Pers. in den Verben v. 22. 23 zur Folge gehabt, vielleicht standen auch hier urspr. die Suff. der 3. Pers. Fem. (Marti). Dann macht Jahve auch das Land wieder fruchtbar v. 23ff., über das ja nur um des Volkes willen Öde und Unfruchtbarkeit gekommen war vgl. 5, 11ff.: wie es dort der Spiegel seiner Ungnade war, so ist es jetzt der seiner Gnade. Jahve ist die letzte Quelle aller Fruchtbarkeit, von ihm empfängt der Himmel Regen und Sonnenschein, der sie der Erde herniedersendet, die Erde aber gibt diese empfangenen Gaben weiter an die Gewächse, deren Gedeihen so ermöglicht wird, so daß sie Jizre'el ihre Früchte geben können. LXX hat das erste אענה nicht gelesen, wahrscheinlich ist auch נאם יהוה als Zusatz zu streichen. Wurde 1_4 des Proph. erster Sohn als Repräsentant des sündigen Israel Jizre'el genannt, um damit an die auf Israel lastende Blutschuld zu erinnern, so wird Jizre'el jetzt zur Gottessaat: Jahve säet das aus dem Lande vertriebene Volk wieder in das Land ein. Das überlieferte וזרעתה ist nicht in וּזְרַעְתִּיהָ zu ändern, denn das Bild von der Frau für das Volk ist bis zu Ende festgehalten. Dieser v. 25 deutet mit dem Bilde: „Jahve sät ein" auf die fruchtbare Vermehrung des Volkes vgl. Jer 31_{27}, ihm, nicht den Baalen werden die Glieder gedeihen. In

3 [1]Und Jahve sprach zu mir: noch einmal geh und liebe ein Weib, das sich
lieben läßt von einem andern und ehebrecherisch ist, gleichwie Jahve die Kinder

---

gleicher Weise ändert Jahve die Namen der andern Kinder um, um so den völlig veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen: Israel ist wieder sein Volk und wieder ein Gegenstand seiner Barmherzigkeit vgl. v. 21. Israel selbst aber hat die rechte innere Stellung zu Jahve gewonnen und gibt dem Ausdruck in dem Bekenntnis: אלהי. Wenn Volz a. a. O. S. 27 behauptet, daß diese vv. 23—25 nicht von derselben Hand wie v. 21 f. sein können, weil letztere vv. eher echt prophetisch lauten als jene Verheißung des rein äußeren Glücks in v. 23—25, so kann ich dem nicht zustimmen: es ist ja richtig, daß derartige Gedankenreihen wesentlich der Volksvorstellung zugehören und erst in der späteren proph. Literatur eine Rolle spielen vgl. Jo 7_{18} Am 9_{13}. Hier erscheinen diese Ged. aber stark ethisch bedingt durch die vv. 21 f., zugleich sind sie das Gegenbild zu der Gerichtsverkündigung. Volz hat auch betont, daß v. 25a nicht zu v. 5 stimmt, insofern jener die Exilierung voraussetzt, aber Stellen wie 9_{15} u. a. zeigen, daß der Gedanke unzweifelhaft hoseanisch ist. Selbst also gesetzt, daß die von Volz vertretene Auffassung von v. 5 richtig ist, so würde daraus doch nur folgen, daß diese vv. nicht von Anfang an in Zusammenhang mit v. 5 gestanden haben. Wenn endlich Volz auf die eigenartige Umnennung der Namen der Kinder des Propheten hinweist und behauptet, daß diese im Munde des Hosea unwahrscheinlich sei, so ist auch das kaum zutreffend: schaut Hosea überhaupt hinter dem Gericht eine Zeit der Wiederbegnadigung, so ist auch diese Umnennung begreiflich, stellen doch diese Kinder mit ihren Namen als eine lebendige Predigt des Hosea das Geschick des Volkes dar. Es scheint mir demnach ein zwingender Grund die vv. 21 ff. dem Proph. abzusprechen nicht vorzuliegen: läßt man c. 3 als echten Bestandteil des Buches bestehen, wird man auch v. 21 ff. kaum beanstanden können, zumal sich v. 20 f. durchaus in den Bahnen der Capp. 1. 3 vorliegenden Gedanken bewegen. Eine andere Frage ist es, ob diese vv. ursprünglich in Verbindung mit den vv. 4 ff. gestanden haben, hier wird man Bedenken nicht unterdrücken können.

Cap. 3 greift der Prophet abermals auf seine häuslichen Erlebnisse zurück: wie er sein aus seinem Hause entlaufenes Weib, das sich ihrem Buhlen in die Arme geworfen, nicht lassen kann, sondern wie seine Liebe auch jetzt noch an ihr festhält und sie zur Treue zu erziehen sucht, so und nicht anders macht es auch Jahve mit Israel: was Hosea seinem Weibe getan, ist ein schwaches Abbild von dem, was Jahve tut. Abweichend von dem ersten Kap., in dem von Hosea in der dritten Person die Rede ist, ist hier Hosea der Redende. Unter den Gründen, mit denen Marti c. 3 als hoseanisch bekämpft, erscheint als erster diese Differerenz in der Darstellung. Das ist um so unverständlicher als genau dieselbe Differenz in Jes 7. 8 vorliegt. Dort aber erkennt auch Marti in dem „Ich-Bericht" die jesajanische Grundlage an und behauptet, daß erst die spätere Redaktion die Änderung in der 3. Pers. vorgenommen hat. Schon vor Jesaja haben wir einen Ich-Bericht in Am 7_{1-9} und auch hier erkennt M. diese vv. als von der Hand des Amos herrührend an. Es ist deshalb nicht zu sehen, inwiefern die Tatsache, daß hier in c. 3 das „Ich" des Proph. erscheint, dagegen in c. 1 von dem Proph. in der 3. Pers. geredet wird, gegen die Echtheit von c. 3 ins Feld geführt werden kann. Konsequenter wäre es, wenn M. wie bei Jes 7 f. auch hier den Fremdbericht in c. 1 auf die Rechnung eines Red. setzte. Das wäre umso näher liegend, als man zwar die Umänderung eines Selbstberichtes in einen Fremdbericht, nicht aber die eines Fremdberichtes in einen Selbstbericht verstehen kann.

v. 1. Der Prophet soll auch fernerhin ein buhlerisches Weib lieben: diese Liebe wird der Liebe entsprechen, mit der Jahve die untreuen Israeliten liebt. עוד ist nicht mit ויאמר zu verbinden (Umbr.), was schon eine andere Stellung erfordern würde, sondern mit לך vgl. Sch 1_{17} 11_{15}. Absichtlich ist nicht nur davon die Rede, daß der Proph. das Weib in sein Haus aufnehmen soll, sondern er soll sie lieben, um vermöge der Kraft dieser Liebe sie hinaus zu heben über die Sünde v. 3. Die Forderung wird ihrer ganzen Bedeutung nach erst durch die Beschreibung der אשה als אהבת רע ומנאפת klar. Man hat nicht mit LXX

Israel liebt, obwohl sie sich fremden Göttern zuwenden und Traubenkuchen lieben. ²Da kaufte ich sie mir um 15 Sekel und ein Homer Gerste und ein Letek Gerste

---

- אֹהֶבֶת רַע zu lesen, was neben מְנָאֶפֶת viel zu allgemein ist. Eher könnte man geneigt sein אֹהֶבֶת רֵעַ vgl. וְאֹהֲבֵי zu lesen: sie liebte einen andern, der nicht ihr Mann ist, denn selbstverständlich kann רֵעַ nicht der Proph. sein, da in diesem Fall das Suff. nicht fehlen könnte, auch entspr. ja dies אהבת רע dem אהבי אשישי ע׳: wie dies אשישי ענבים etwas zu Jahve im Gegensatz Stehendes bezeichnet, so רע einen vom Proph. sich Unterscheidenden. Die Mass. vokalisierten das Pass., entweder um anzudeuten, daß sie so tief gesunken ist, daß sie wohl geliebt zu werden, aber nicht selbst zu lieben vermag, ihre Buhlerei hat diese Fähigkeit in ihr unterdrückt oder um die אשה zu entlasten. Wer ist diese אשה? Aus der Artikellosigkeit hat man an ein von der Gomer verschiedenes Weib gedacht: aber der fehlende Artikel macht das nicht nötig: die Artikellosigkeit steht — im Hebräischen freilich selten, häufiger im Arabischen — qualifizierend: liebe ein solches Weib! vgl. K. § 125c. Daß אשה so verstanden werden muß, beweist v. 2 ואכרה, wo das Suff. nur von einem bestimmten Weibe verstanden werden kann, das folgt aber auch aus v. 1b: wenn Hosea in der Liebe zu dieser אשה Jahves Liebe zu Israel darstellen soll, die dieselbe bleibt trotz aller Treulosigkeiten Israels, so fordert das mit Notwendigkeit, daß אשה identisch ist mit Gomer bat Diblaim c. 1. Handelte es sich um ein anderes Weib, das demnach auch nicht ihm sondern einem anderen die Ehe gebrochen hätte, wie könnte der Prophet durch diese Liebe zu einem anderen Weibe die immer sich gleichbleibende Liebe Jahves zu demselben treulosen Israel darstellen? Mit Rücksicht auf die Indetermination von אשה und um deswillen weil mit keinem Wort etwas darüber gesagt wird, was zwischen dem c. 1 u. c. 3 Erzählten vor sich gegangen ist, bestreitet Volz, daß hier an Gomer bat Diblaim zu denken ist, ja daß überhaupt c. 3 Fortsetzung zu c. 1 ist, er behauptet vielmehr, daß c. 3 der Geschichte von c. 1 als allegorische Erklärung beigegeben ist. Aber die Gründe von Volz sind nicht überzeugend: es kann darüber kein Zweifel sein, daß das Buch so, wie es vorliegt, nicht aus der Hand des Propheten herrührt, wir kennen auch nicht die Verhältnisse, unter denen es zu Stande gekommen, und den Leserkreis, für den es ursprünglich geschrieben ist. Unter diesen Umständen scheint mir der Schluß übereilt, daß c. 3 nicht Fortsetzung von c. 1 sein kann, weil der Text uns nicht genaue Auskunft über alles Vorgefallene gibt. Zudem weist innerhalb des Kap. nichts darauf, daß wir es mit einer allegorischen Erzählung zu tun haben vgl. ZwTh XLI S. 328ff. Zu dem aus בני ישראל entlehnten Grund gegen die Abfassung unseres Kap. durch Hosea vgl. zu 9₁f. Mit והם פנים וגו׳ charakterisiert der Prophet das Verhalten der Israeliten und stellt dadurch erst Jahves Liebe in das rechte Licht. Zu אלהים אחרים vgl. 2₇. ₁₂ ₁₄f. ₁₉ 4₁₇. ואהבי ist öfter als Forts. von אחרים, also als nähere Bestimmung zu אלהים gefaßt (Hitz. u. a.), aber offenbar ist ואהבי als Forts. von פנים aufzufassen, also als Beschreibung der Israeliten, darauf weist auch אהבת רע in 1a. אשישי ענבים vgl. II Sam 6₁₉ kommen hier wohl zweifellos als mit den אלהים אחרם in Beziehung stehend in Betracht: sind die letzteren, was aus c. 2 folgt, die Baale, denen Israel Korn und Most und Öl zu verdanken glaubte, so müssen jene Traubenkuchen ursprünglich eben diesen Baalen, dann aber auch dem den Baalen ähnlich gemachten Jahve dargebrachte Gaben sein, die man wahrscheinlich am Herbstfeste opferte, und es spricht sich hier der scharfe Gegensatz dieses kananäischen Kultus bezw. des dem kananäischen angenäherten israelitischen Kultus mit seinen Freudenfesten usw. zu dem altisraelitischen aus. Zu dem Akkus. bei אהבת י׳ vgl. K. § 115d; zum stat. constr. אהבי vgl. K. § 116f. Auffallend ist freilich יהוה, da ja Jahve der Redende ist, ob hier eine falsche Auflösung von י׳ vorliegt? Nach v. 2 muß man voraussetzen, daß Gomer inzwischen das Weib eines anderen Mannes geworden ist oder doch in den Besitz eines anderen irgendwie gekommen ist. Ob der Prophet sie verstoßen oder ob sie dem Proph. entlaufen ist, erhellt nicht aus dem Zusammenhang, wahrscheinlicher ist das letztere. Nach dem Recht der späteren Zeit durfte eine Entlassene, die zum zweiten Mal geheiratet und abermals ent-

3 und ich sprach zu ihr: viele Tage sollst du mir sitzen, ohne zu huren und ohne einen Mann zu haben, und auch ich will *nicht* zu dir *kommen*. 4 Denn lange Zeit sollen die Kinder Israel sitzen ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Massebe,

---

lassen ist oder durch den Tod den zweiten Mann verloren hat, zu dem ersten nicht wieder zurückkehren Jer 3 1 ff. Riedel (Untersuchungen S. 1 ff.) sucht daher von hier aus seine Auffassung von אשת זנונים zu rechtfertigen: es handle sich gar nicht um ein ehebrecherisches Weib, sondern um eine Hierodule, darauf beziehe sich jene Benennung. Doch ist das sehr unwahrscheinlich vgl. zu 1 2. Berechtigter scheint mir die Vermutung, daß, falls hier an Entlassung zu denken ist, jenes Gesetz zur Zeit des Hosea noch nicht bestanden hat. Welchen Wert die von Hosea gegebenen Naturalien repräsentieren, ist fraglich, weil weder der Text sicher, noch לֶתֶךְ, wenn echt, seiner Größe nach bekannt ist. LXX vgl. Syrh. übers. γομὸρ κριθῶν καὶ νέβελ οἴνου. Wahrscheinlich hat LXX, da sie לתך nicht kannte, eine andere Naturalgabe eingesetzt, die vielleicht nach der ihr bekannten Sitte beim Brautkauf üblich war (Marti). Die Hexapla stimmt mit MT. לתך kommt als Maß nur hier im AT. vor, nach der jüd. Tradit. soll es = 1/2 Homer sein. Da Homer nach Ez 45 11 = 10 Epha, so handelt es sich hier um 15 Epha Gerste. Elisa verkündigt 1 Sekel als Preis von 2 Sea = 2/3 Epha Gerste nach Aufhebung der Belagerung II Reg 7 1. 16 18, es ist daher möglich, daß 15 Epha zu gewöhnlicher Zeit ungefähr 15 Sekeln entsprachen, demnach würde der von Hosea gezahlte Preis jenem unter Umständen für einen Sklaven zu zahlenden Ex 21 32 gleichkommen. Zum Dag. in ואכרה vgl. K. § 20 h. v. 3 erzählt, was Hosea unternahm sein Weib zu bessern: er nimmt ihr dadurch, daß er sie von jedem Verkehr abschließt, die Möglichkeit es wie bisher weiter zu treiben. תשב לי kann nicht sein: Du wirst zu meiner Verfügung bleiben (Hitz.), was schon durch die hinzugefügte Zeitbestimmung ausgeschlossen ist, vielmehr empfängt ישב durch die beigefügten Verba die Bedeutung „müßig dasitzen" vgl. Jes 30 7 Jer 8 14 im Gegens. zu ihrem bisherigen buhlerischen Treiben. Der Sinn von 3b ist aus 3a klar: auch der Prophet will sich des ehelichen Umganges mit dem Weibe enthalten, nur ist nicht zu ersehen, wie aus dem MT. dieser Sinn zu gewinnen ist. Gewöhnlich erklärte man: und auch ich rücksichtlich deiner d. h. werde mich ebenso zu dir verhalten, aber bei dem jetzigen Wortlaut ist diese Erklärung unmöglich, auch rythmische Gründe machen es wahrscheinlich, daß hier im letzten Glied etwas ausgefallen ist. Steiner vermutete, daß nach אני ein אינני ausgefallen ist, was nicht nur um des doppelt ausgedrückten Subjekts willen unwahrscheinlich ist, sondern auch wegen des kaum gebräuchlichen אין אל; beide Bedenken schwänden wenn man וְאֵינֶנִּי לָךְ: „und auch ich existiere nicht für dich"; zu demselben Sinn kommt man, wenn man das schon von Ab. Esra, Kimchi u. a. ergänzte לֹא אָבוֹא einsetzt, denn בוא mit אל bezw. dem Akkus. ist term. für die ehel. Beiwohnung. Der Ged. wird der von Stade (ZATW S. 161 f) statuierte sein: Gomer welche durch den von Hosea gezahlten Preis in das Verhältnis einer מארשה getreten ist, bleibt zunächst wohnen, wo sie wohnt. Während der ימים רבים, wo sie weder nach Buhlen sucht, noch sich von einem anderen heimführen läßt, zeigt sie, daß sie anderen Sinnes geworden ist, und nun kommt Hosea zu ihr. So ist die außerhalb des Hauses des Hosea weilende, in Züchten auf die Wiederheimführung durch Hosea wartende ein Bild des im Exil wohnenden und in diesem sich zu Jahve bekehrenden Israel. v. 4: Isr. wird lange Zeit der Obrigkeit und des Kultus beraubt sein, weil Jahve über Isr. Verwüstung bringt 2 5 und dem Reiche Israel am Tage von Jizre'el ein Ende macht 1 4. Cornill behauptet, daß es sich hier entsprechend v. 3 und c. 2 nur um die Entziehung der Dinge handeln kann, durch die Isr. zur Buhlerei verführt wurde d. h. um Korn, Most und Öl vgl. 2 11, mit ihrer Entziehung hört der Kultus auf, es scheine demnach אין מלך ואין שר Einschub zu sein, doch wird angesichts der Drohung von 1 4 und anderen vv., die deutlich das Exil und damit die Vernichtung des staatlichen Bestandes verkündigen, die Streichung kaum berechtigt sein. מצבה einst ein gewöhnlicher Bestandteil der israelit. Heiligtümer: es war die neben dem Altar errichtete Säule vgl. m. Arch. II, 18 f. אֵפוֹד in der alten Zeit sowohl ein Gottesbild, das zum

ohne Ephod und Teraphim. 5 Darnach werden die Kinder Israel umkehren und werden Jahve ihren Gott und David ihren König suchen und werden

---

Orakelgeben benutzt wurde als auch die priesterliche Orakeltasche I Sam 23 6. 9 30 7 vgl. die Untersuchung von Elhorst ZATW XXX S. 259 ff.; תרפים war sehr wahrscheinlich das Bild der Ahnen; dafür daß dies ebenfalls zum Orakelgeben gebraucht wurde, fehlen aus alter Zeit Zeugnisse vgl. zu Sch 10 2 Ez 21 26 vgl. über beide m. Arch. II, 21 ff. Durch solch Gericht wird Isr. dazu gebracht in sich zu gehen v. 5: sie kehren um und suchen Jahve ihren Gott vgl. 2 9. 17. Zu פחד אל vgl. חרד 11 11: es klingt darin etwas nach davon, daß diese Umkehr die Folge eines schweren Gerichts ist, das über sie gekommen ist vgl. 5 15. טוב יהוה ist Jahves Segen d. i. Korn, Most, Öl usw. vgl. Jer 31 12, den er dem ungetreuen Volke entzogen 2 11, aber dem bekehrten wieder zuwendet vgl. 2 24 Ps 31 20. Jetzt werden die zusammengehörigen Sätze ובקשו את יהוה אלהיהם und ופחדו durch die dazwischentretenden Worte ואת דויד מלכם getrennt. Unter דויד (wofür cod. Babyl. und Petrop. vom Jahre 1010 דוד hat) hat man hier den davidischen König der Endzeit verstanden vgl. Ez 34 23 39 24 f. 45 8. 9 Jer 30 9. Diese ganze Wendung wird eintreten באחרית הימים d. h. in der letzten am proph. Horizont sich darstellenden Zeit, eine Zeitbestimmung, die vielleicht dem Leichtsinn steuern will, der bereit ist, sich über das Gericht als eine Zeit kurzer Dauer zu trösten: ist vorher die Zeit des Exils ימים רבים genannt, so betont daher v. 5 jetzt: Jahves Segen kommt, aber באחרית הימים. Da nun v. 5 über das v. 3 Erzählte hinausgreift, auch die hier uns entgegentretenden Wendungen und Vorstellungen ihre Parallele nur in der Literatur seit Ezechiel finden, so ist die Vermutung nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen, daß v. 5 Zusatz ist. Wellh. wollte wenigstens ואת דוד מלכם, das zwei zusammengehörige Sätze trennt, so ansehen. Auch das so stark nachhinkende באחרית הימים legt denselben Ged. nahe.

Die Frage, wie das in diesen Kapp. 1—3 Erzählte zu verstehen sei, hat eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden. Die Origenistische Schule, im Mittelalter Rabbinen wie Kimchi, in neuerer Zeit vor allem Hengstenberg (Christologie² I, 183 ff.) u. a. behaupten, daß wir hier ein innerlich visionäres Erlebnis vor uns haben. Aber nichts in unserem Text weist darauf hin, daß der Prophet visionäre Vorgänge erzählt, eine Vergleichung unserer Kapp. mit den Erzählungen solcher von Propheten erlebten Visionen zeigt den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden vgl. Am 7 4 ff. Jes 6 1 ff. u. ö. Jetzt stehen sich nur zwei Auffassungen gegenüber, die einen sehen hier eine Allegorie, die andern wirklich erlebte Geschichte. Gegen die letztere Auffassung und für die erstere sind folgende Gründe ins Feld geführt:

1. Vom ethischen Gesichtspunkt aus haben Hitz. u. a. sich gegen das hier Berichtete als wirklich Erlebtes erklärt: weder hätte Jahve einen solchen Befehl wie 1 2. 3 1 geben, noch hätte der Proph. eine Stimme, die ihm solches zugeraunt hätte, als Jahves Stimme erkennen können. Treffend hat schon Simson dagegen bemerkt (S. 68): „War ein solcher Befehl mit der Heiligkeit Jehovahs und die ungesäumte Befolgung desselben mit der Sittlichkeit des Proph. unvereinbar, so konnte dieser beides ebenso wenig in einer Allegorie aufstellen, als es in der Wirklichkeit zulässig war." Zudem wird dieser ganze Einwand hinfällig, wenn das richtig ist, was wir zu 1 2 dargelegt haben, daß der Proph. nämlich das Weib mit Rücksicht auf ihre nach der Verheiratung hervortretende Untreue אשת זנונים nennt, gerade wie die erst später geborenen Kinder schon in 1 2 ילדי זנונים und als von Hosea mit Gomer genommen genannt werden. Wollte man aber auch unsere Auffassung beanstanden, es bleibt wahr, was Kurtz (S. 68) bemerkt: „Eine Hure zu heiraten und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensänderung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe noch Hurerei getrieben, noch eine Zeitlang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Buße zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverleugnung voraus, die nicht von jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle von Liebe, die nicht jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jahveh selbst solches getan in seinem Ehebunde mit Israel."

dann voll Furcht hineilen zu Jahve und zu seinem Segen am Ende der Tage.

---

2. Hengstenberg, Simson u. a. haben auch die Darstellung als Beweis gegen die Auffassung des hier Berichteten als Geschichte geltend gemacht. Aus der eigentümlichen Art und Weise, in welcher das Sinnbildl. und das zu Versinnbildlichende unmittelbar miteinander verbunden werden, verrate sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbol. Handlung vollende, folge die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem „denn" in so eigentümlicher Weise angeknüpft, daß eben aus dieser Verbindung und Ausdrucksweise zu erkennen sei, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Darlegung erfunden sei. Wie völlig unhaltbar dieser Einwand ist, zeigt ein Blick auf Jes 8₃: Die Darstellung in diesem v. deckt sich genau mit der in Hos 1₄ vgl. v. 6. 9, und doch hat niemand bisher daran gezweifelt, daß Jesaja in 8₃ wirklich Geschehenes berichtet.

3. Hengstenberg betont, wie das in c. 1 u. 3 Berichtete durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde, das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde der symbol. Handlung die Übersichtlichkeit und somit die Eindringlichkeit geraubt haben (S. 208), ja Simson zieht gar Jes 7₈ zum Beweise heran: „Dort ein einzelnes auf einen bestimmten Zeitpunkt im Hause des Proph. festgestelltes Ereignis, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach dem Gesetz der Natur Jahre zu ihrer Entwickelung nötig hatten und erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend zur Belehrung und Bekehrung des Volkes kaum wirksam sein konnten" (S. 71). Aber gerade das von Simson gewählte Beispiel zeigt das Unzutreffende der ganzen Beweisführung, denn auch bei Jesaja handelt es sich bekanntlich mindestens um zwei Söhne: wie Mâhêr šâlâl ḥâš baz und Šeâr jâšûb den Zeitgenossen des Jesaja bestimmte in ihrem Namen zum Ausdruck gekommene Gedanken fortdauernd zu Gemüte führten, so und nicht anders ist das auch mit den drei Kindern des Hosea.

4. Hauptsächlich hat man sich für die allegorische Erklärung auf c. 3 gestützt, wobei man von der Annahme ausgeht, daß das in c. 3₁ erwähnte Weib von Gomer bat Diblaim verschieden ist. Da zwei verschiedene Weiber notwendig auf zwei verschiedene Völker führen, so falle damit, meint Hengstenb., auch die realistische Erklärung. Hengstenberg hat nicht gesehen, wie sein Einwand in noch viel stärkerem Maße die allegorische Erklärung trifft: war der Proph. lediglich durch Gründe der Zweckmäßigkeit bei seiner Darstellung geleitet, warum dann in seiner Allegorie diese Inconcinnität, daß er von zwei verschiedenen Weibern redete, während es sich doch nur um ein Volk handelt? Wie oben zu 3₁ nachgewiesen ist, ist die Voraussetzung, daß es sich in 3₁ um ein von der Gomer verschiedenes Weib handelt, unrichtig. — Sind so die für die allegorische Auffassung geltend gemachten Gründe nicht stichhaltig, so gibt es andere, welche zu der realistischen nötigen.

1. Schon der vorliegenden Darstellung wird man nur bei der realistischen Erklärung gerecht, es fehlt auch die leiseste Andeutung, daß es sich hier um eine Allegorie handelt. Es ist freilich richtig, daß im AT. Handlungen erwähnt werden, die nur als allegorische gedacht sein können, ohne daß sie doch als solche bezeichnet werden. Wenn es z. B. Jer 25₁₅ heißt: „Nimm den Becher Weins, diese Zornglut aus meiner Hand, und tränke mit ihm alle Völker, zu denen ich dich senden werde" und in v. 17: „und ich nahm den Becher aus Jahves Hand und tränkte damit alle Völker", so kann darüber kein Zweifel sein, daß es sich hier nicht um ein wirklich vollzogenes Faktum handelt. Aber in Jer 25₁₅. ₁₇ liegt die Unmöglichkeit an ein wirkliches Geschehnis zu denken in der Sache selbst: es handelt sich um eine unvollziehbare Forderung, dagegen hier in Hosea sind es Ereignisse, die in sich selbst durchaus nicht unmöglich sind.

2. Völlig treffend hat Simson darauf aufmerksam gemacht, daß die Wirkung dieser Erzählung um so größer sein mußte, wenn das Erzählte als Tatsache aus dem Leben des Proph. den Zeitgenossen bekannt war. Was aber mußte es für einen Eindruck machen, wenn Hosea ein glückliches Familienleben führte, ein treues Weib hatte und zu seinen Zeit-

genossen von seinem Weibe als אשת זנונים redete? Je schärfer der Kontrast des hier Berichteten mit der Wirklichkeit war, um so unverständlicher, um so rätselhafter mußte das Wort des Proph. sein, umsomehr setzte er sich und seine Predigt Mißdeutungen aus.

3. Für die von uns vertretene Auffassung spricht der hier sich findende Name des Weibes Gomer bat Diblaim, der jeder symbolischen Deutung spottet und der ja auch seiner Bildung nach durchaus anderer Art ist als die durchsichtigen Namen der Kinder: Lo Ruḥama und Lo ʿAmmi. Und sollte es von ungefähr sein, daß der Proph., der den Namen der Kinder verwertet, niemals auch nur den leisesten Versuch macht, den des Weibes zu deuten? Hier bleibt nur eine Möglichkeit: der Name Gomer bat Diblaim ist ein dem Proph. gegebener, es ist der Name seines Weibes, der für die eigentliche proph. Predigt völlig bedeutungslos ist. Hätten wir es lediglich mit einer Allegorie zu tun, wäre das Auftreten dieses Namens völlig rätselhaft.

4. Seit der Zeit des Hosea findet sich in zahlreichen Stellen des ATs das Verhältnis Jahves zu Israel unter dem Bild der Ehe vorgestellt. Es ist ja freilich richtig, daß man das Land schon in alter Zeit als Mutter der Bevölkerung dachte und Jahve Baal nannte, aber daraus allein würde sich doch das seit der Zeit des Hosea auftretende Bild noch nicht erklären, das wird nur begreiflich, wenn wir es in c. 1—3 mit wirklichen Erlebnissen des Proph. zu tun haben: Hosea heiratet Gomer bat Diblaim, die, ein echtes Kind ihrer leichtlebigen und sittenlosen Zeit, ihm die Ehe bricht. Indem der Prophet seinem schweren persönlichen Verhängnis nachdenkt, wird es ihm gewiß, daß er nur Jahves Willen vollführte, indem er das Weib nahm, und nicht minder wird er sich im Laufe der Zeit darüber klar, daß wenn er trotz der Gesunkenheit seines Weibes doch nicht von ihr lassen kann, sondern kraft seiner im Herzen lebendigen Liebe sie wieder unter seine Obhut zu bringen und zu bessern sucht, auch das nur Jahves Willen entspricht, ja er in Jahves Auftrag handelt. Aber diese trüben Erfahrungen seines eigenen Lebens vermochten dem Proph. doch nicht den Blick für die Fehler und Gebrechen seiner Zeit zu trüben, sein Kummer über eigenes Leid verminderte nicht den Schmerz über die Verkehrtheiten seines Geschlechts. So von eigenem Leid und dem Kummer über seines Volkes Niedergang bewegt, kommt er zu der Erkenntnis, daß er, was er durchlebt hat, als Prophet durchlebt hat: sein eigenes Geschick ist ihm ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat, und nicht minder seine Liebe, dem treulosen Weibe gegenüber, ein Abbild der Liebe Jahves zu seinem treulosen Volk. Schon oben ist auf die Vermutung Wellhausens hingewiesen, daß dem Proph. sich vielleicht erst nach der Geburt seines ersten Sohnes Jizreʿel seines Weibes Untreue enthüllt habe, weil in dem Namen Jizreʿel und seiner Deutung sich noch nichts findet, was auf die ehebrecherische Art der Mutter hindeutete. Das würde voraussetzen, daß Hosea sich schon seiner prophet. Aufgabe bewußt gewesen, ehe ihm die Bedeutung seiner ehelichen Erlebnisse für seine prophet. Predigt klar geworden, oder mit anderen Worten Wellhausens: wir hätten zwei feste Punkte: der objektive, der göttliche Anfang der Prophetie ist die Eheschließung, der subjektive, der menschliche Anfang liegt schon vor der Geburt des Jizreʿel. Schwerlich ist auch die Behauptung W.s zu beanstanden, daß die Erkenntnis des Mysteriums seiner Ehe nicht notwendig zwischen diesen beiden Punkten liegen muß, sondern möglicherweise nach dem letzten. Wenn Smend (Alttl. Rel. S. 188 Anm.) demgegenüber geltend macht, daß Hosea gewiß nicht zufällig seinen Sohn Jizreʿel genannt und hintennach erst dann diesen Sinn in dem Namen gefunden habe, so wird das gewiß auch von Wellh. nicht bestritten, wohl aber wird schwerlich die andere Behauptung Sm.s als unumgänglich zuzugestehen sein, daß Hosea nur dann mit dem Namen seines Sohnes Jizreʿel auf die Nähe des kommenden Gerichts weisen konnte, wenn er um den ehebrecherischen Ursprung dieses Sohnes wußte. Vgl. P. Volz die Ehegeschichte Hoseas ZwTh 1898 S. 321ff. Riedel Untersuchungen 1902 S. 1ff.

II. Kap. 4 – 14.

c. 4 [1]Höret Jahves Wort, ihr Kinder Israel, | denn Jahve hat zu rechten mit
den Bewohnern des Landes, || weil keine Treue und keine Liebe und keine Kenntnis
Gottes im Lande ist. || [2]Man schwört und lügt, | man mordet und stiehlt, | man bricht
die Ehe und übt Gewalttat, | und Blutschuld reiht sich an Blutschuld. || [3]Deswegen
trauert das Land, | und alles, was darin wohnt, welkt, || bis auf die Tiere
des Feldes und die Vögel des Himmels, | und selbst die Fische des Meeres
werden dahingerafft. | [4]Doch rechte nur niemand und tadle nur keiner, | *ist doch*

II. Kap. IV—XIV.

Während in c. 1 und 3 sich alles um die Erlebnisse in seinem Hause dreht, durch die der Prophet zu der ihm eigentümlichen Erkenntnis des Verhältnisses Jahves zu Israel kommt, hört diese Art der Darstellung hier ganz auf, vielmehr haben wir hier vom Proph. gehaltene Reden. Es sind freilich keine in festem Zusammenhang stehende Reden, sondern meist nichts als lose aneinander gereihte Redestücke.

v. 1—10. Das sittlich-religiöse Verderben der großen Masse hat seinen Grund in der Verkommenheit der Priester, die uneingedenk ihres hohen Berufes die Sünde mehren anstatt ihr zu wehren, darum trifft sie Gottes Gericht. Jahve tritt v. 1 als Ankläger (zu ריב vgl. Mch 6_2 Jer 2_9) gegen Nordisrael auf. Nach v. 2 kann darüber kein Zweifel sein, daß חסד und אמת vom Verhalten gegen den Nächsten zu verstehen sind: jenes vorwiegend die Liebe gegen den Armen und Hülfsbedürftigen, dies die Treue und die Wahrhaftigkeit im Denken und Tun. Beides fehlt in Israel und zwar um deswillen, weil die rechte Gotteserkenntnis fehlt; nach den folgenden vv. sieht Hosea in diesem Mangel an Gotteserkenntnis die Quelle aller übrigen Übel: mit Recht, denn wo Gott nur als Naturmacht gedacht ist, kann keine sittliche und religiöse Einwirkung von ihm ausgehen vgl. 2_{22} 4_6 5_4 6_3 und aus späterer Zeit besonders Jer 22_{16} und Jes 11_9. Treffend macht übrigens Wellh. darauf aufmerksam, daß Hosea hier offenbar absichtlich nicht von דעת יהוה wie 2_{22} 4_6 5_4 6_3 sondern von דעת אלהים redet: חסד und אמת sind keine spezifisch israelitischen Forderungen sondern „allgemein giltige göttliche Gebote der Menschlichkeit" vgl. Amos u. Mch 6_8. v. 2 zeigt, was statt dieser Tugenden in Israel an der Tagesordnung ist. Zu den Inff. vgl. K. § 113 ff. כחש bestimmt אלה, das an sich nichts als „bekräftigen, schwören" ist, näher, beide Verba zusammen bilden den Gegensatz zu אמת. Zu פרץ vgl. Ez 18_{10}. LXX lasen hinter פרצו, für das offenbar וּפָרץ zu lesen ist, noch בארץ. Der letzte Satz bietet keine Schwierigkeit, offenbar ist דמים Subj. v. 3 unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 2 und 4. Ähnliche Zusätze vgl. Am 8_8 Jer 4_{28} 22_{10}. Dieser Gedanke von der Mitleidenschaft der Natur mit der Gottlosigkeit der Menschen tritt erst in späterer Zeit auf cf. Jer 12_4 Jo 1_{10}ff. $_{18}$ff. Jes 33_9 24_3ff. Auch die starke hier hervortretende Übertreibung von der Teilnahme der ganzen Natur und dem Sterben selbst der Fische im Meer weist auf spätere Zeit. Man wird daher mit Marti v. 3 als Interp. anzusehen haben. Zu dem Impf. und Perf. cons. vgl. K. § 112 m. בחית וגו׳ führt nach Gen 7_{21} 8_{19} 9_{10} die einzelnen Teile von כל יושב ein K. § 119 i. v. 4 wird gewöhnlich als Fortsetzung der Beschreibung der Verkommenheit des Volkes gefaßt: trotz dieser Übelstände verweigert das Volk doch die Annahme jeder Zurechtweisung seitens der Propheten, während sie selbst sich nicht das geringste Gewissen daraus machen, sogar gegen den lehrenden und rügenden Priester zänkisch und streitsüchtig zu verfahren, 4a wäre also Wort des Volks gegen die Propheten, 4b dagegen Wort Hoseas (Ew. u. a.). Aber nichts weist auf den Wechsel des redenden Subjekts in 4a u. 4b, und wie kann derselbe Hosea, der mit solcher Schärfe sich gegen die Priester wendet, der nicht müde wird die Verkommenheit derselben zu zeigen, die Auflehnung des Volks gegen diese Priester als besonders große Sünde herausheben? Da in den folgenden vv. die Priester für des Volkes Verkommenheit verantwortlich gemacht werden, weil sie Jahves Thora vergessen und damit

das Volk gleich dem Pfaffen | und der Prophet gleich dem Priester. || [5]So wird *er* denn straucheln *bei Tage*, | und auch der Prophet wird 〈〉 bei Nacht straucheln, || und vernichtet wird *mit ihm* mein Volk, | weil es keine Erkenntnis hat. || [6]Denn *sie

---

dem Volke die Erkenntnis Jahves vorenthalten haben, weil sie ferner aus selbstsüchtigem Interesse des Volkes Sünde mehren statt ihr zu wehren, so kann in v. 4 nicht eine Anklage des Volkes, sondern nur der Übergang von jener (v. 1–3) zu der in v. 5 folgenden Anrede der Priester liegen (Wellh.). Demnach sind die Worte 4a Worte des Propheten, mit denen er sich gewissermaßen selbst korrigiert (daher אַךְ): als Obj. der Verba ist das Volk zu denken, und ירב und יוכח sind von dem in v. 1–3 enthaltenen Tadel des Propheten und seiner Gesinnungsgenossen zu verstehen. 4b muß die Mahnung in 4a begründen, freilich ist nicht sicher, wie zu bessern ist. Wellh. im Anschluß an Beck will lesen: וְעַמִּי כִּכְמָרָיו הַכֹּהֵן vgl. LXX ὁ λαός μου: und mein Volk macht es wie seine Pfaffen, folgt nur ihrem Beispiel; das übrig bleibende הַכֹּהֵן (= יכהן) müßte als Vokativ vgl. אתה v. 6 genommen werden, nur ist nicht leicht ersichtlich, wie dies hieher gelangen konnte. Oort (ThT 1890 S. 481) will daher עִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן lesen: כמ vor ריבי wäre durch Dittographie entstanden, doch könnte in diesem Fall die Nennung des Volkes als Objekt des Scheltens in 4a nicht entbehrt werden, weil nur so 4b in klarem Gegensatz zu 4a steht. P. Ruben schlägt vor: וְעַמִּי כָּמוֹךָ הַכֹּהֵן, W. R. Smith וְעַמְּךָ מֵרִיב כֵּן, was er als Glosse zu 4a ausscheiden will. Alle diese Vorschläge gehen von der Annahme aus, daß der Priester hier angeredet sei, was kaum zutrifft vgl. zu v. 5. Diese Schwierigkeit vermeidet Duhm, dessen Konjekt. sich auch leichter aus dem überlieferten Konsonantenbestand begreifen läßt. Er schlägt vor: ועם ככמר ונביא ככהן. Der erste Teil deckt sich mit den Konsonanten bis ר völlig, das י kommt als überlieferter Konsonant nicht in Betracht. Der Rest בי ist der Rest von נביא und vor כהן ist כ durch Haplographie verloren gegangen. Auch metrisch ist dieser Vorschlag insofern empfehlenswerter als der andere, als wir so einen Vierer gewinnen, der sich trefflich dem vorhergehenden Vierer anschließt. Zu כמר vgl. Kāmira in den Tell-el-Amarna-Briefen und כמרא auf aramäischen Inschriften und das Syr. Kumra vgl. 10_{5} Zeph 1_{4} II Reg 23_{5}. Zu נביא vgl. v. 5 u. Am 7_{14}. In v. 5 ist die Anrede des Priesters – denn nur an ihn ist zu denken – auffallend, da wir es wie v. 7 zeigt, hier mit einer Schildernng des Treibens der Priester zu tun haben. LXX hat auch hier die 3. Person übersetzt, ebenso hat sie wahrscheinlich יומם gelesen, das allein dem לילה entspricht. Dementsprechend will Duhm lesen: וכשל הֻ יוֹמָם וכשל גם נביא לילה, das nach נביא sich findende עמך ist die zu אמך 5c gehörige Korrektur, die an falscher Stelle in den Text gedrungen ist. Trifft diese LA 5aβ das Richtige, so wird man von hier aus auf 5aα zurückzuschließen berechtigt sein: an sich wäre הֻ = הוא entbehrlich, die Rücks. auf 5aβ spricht aber für Duhms Vorschlag in 5aα. In 5b ist mit אמך nichts anzufangen, auch hier wird Duhm Recht haben, daß עִמּוֹ zu lesen ist: durch die LA וכשלת in 5aα ist עמו in עמך verändert. Damit ist gegeben, daß der Verstrenner am Schluß von v. 5 falsch ist, עמי gehört als Subj. bezw. Obj. zu 5b. Ebenso folgt, daß נדמו nicht richtig sein kann, auch darum nicht, weil עם mit dem Sing. verbunden wird. Offenbar kann es nur Inf. sein נִדְמוֹ = נִדְמֹה. Dann aber wird man auch in 5b ein Niph. lesen müssen: Duhm will יִדָּמֶה, möglich wäre natürlich auch וְנִדְמָה, den Inf. sollte man unmittelbar nach dem Verb. erwarten, vielleicht ist die jetzige Stellung gewählt, um das Nebeneinander von עִמּוֹ und עַמִּי zu vermeiden. Die Verteilung des Gerichts für den Priester auf den Tag und für den Propheten die Nacht ist vielleicht nicht nur durch den Parallelismus bedingt, sondern auch dadurch, daß gerade in der Nacht die Propheten die Gesichte empfingen.

Ist der so rekonstruierte Text im Wesentlichen als der ursprüngliche anzusehen, so liegt kein Grund vor v. 5. 6a als Interpolation auszuscheiden (Marti), auch inhaltlich bieten sie keine Bedenken sondern lassen sich als Forts. von v. 4 leicht begreifen. 6b greift noch ein-

haben *die Erkenntnis verachtet, | so verachte auch ich *sie*, daß *sie* nicht mehr meine Priester sein sollen, || und die Unterweisung *ihres Gottes haben sie* vergessen, | so vergesse auch ich *ihre* Kinder. || 7Je mehr sie wurden, umsomehr sündigten sie, | ihre Ehre *vertauschten sie* gegen Schande. || 8Von meines Volkes Sünde leben sie, | und nach seiner Verschuldung tragen sie Verlangen. || 9So wird es denn wie dem Volke *so dem Propheten, | und wie dem Propheten* so dem Priester ergehen: || ich suche seine Wege an ihm heim, | und seine Taten vergelte ich ihm. || 10Sie werden essen und nicht satt werden, | huren und *sich nicht mehren*, || denn sie haben Jahve verlassen.

---

mal auf das Gericht über den Priester 5a zurück, sie sind ja die Hauptschuldigen. Was von כשלת v. 5 gilt, gilt auch von מאסת v. 6b, zumal die Fortsetzung von v. 7 die 3. Pers. Plur. hat, demnach ist מָאֲסוּ וְאֶמְאָסֵם zu lesen, אַתָּה aber ist aus אֶת־ und dem dittographierten folgenden ה entstanden, ebenso ist וַיִּשְׁכְּחוּ oder ev. וַתִּשְׁכַּח sowie אלהיהם und בניהם zu bessern. Aus diesem v. folgt mit absoluter Sicherheit, daß Hosea diese Priester des nördlichen Reiches keineswegs als illegitime angesehen hat: sie gehen ihres Priesterrechtes nur darum verlustig, weil sie ihren Priesterberuf vernachlässigt haben. Aus der Vergleichung von v. 6 mit v. 1—3 ergibt sich zugleich mit Sicherheit, daß der wesentliche Inhalt der תורת אלהים sittlich-religiöser Art gewesen sein muß: sie gibt die vorher erwähnte Gotteserkenntnis und lehrt, was aus dieser für das Leben des Israeliten resultiert. v. 7 haben Keil Simſ. u. a. vom Volke verstehen wollen, aber mit Unrecht, wie v. 8 so ist auch v. 7 von den Priestern zu verstehen. 7b haben Chald. und Syr. הֵמִירוּ gelesen, was offenbar, wie der parallele Stichos zeigt, der ursprüngliche Text ist. קלון ist Bezeichnung des kanaan. Kultus, während כבודם sich auf deren Beruf als Priester Jahwes bezieht, dessen Willen sie verkündigen, dessen Erkenntnis sie verbreiten sollten. v. 8 bestimmt das חטאו v. 7a näher. Gewöhnlich hat man חטאת עמי von den Sündopfern des Volkes verstanden, aber dann ist nicht klar, welcher Vorwurf in 8a liegt, da ja die Sündopfer den Priestern rechtlich zukamen. Man hat daher 8b zur näheren Bestimmung herangezogen: sie haben eine Freude an der Vermehrung von Israels Sünde, weil sie damit auch ihre Einnahmen: Sünd- und Schuldopfer mehren. Aber auch so bleiben erhebliche Schwierigkeiten: 1) für die durch Sühnopfer zu sühnenden Sünden (אשר בשגגה) wäre עון eine unmögliche Bezeichnung, 2) in dieser Zeit des Hosea läßt sich das Vorkommen der Sühnopfer nicht nachweisen. Wohl kennt man eine an die Priester zu zahlende Buße vgl. II Reg 12 17, aber die Anschauung, daß diese Buße zugleich Opfer an Jahve ist, ist dieser älteren Zeit ganz fremd vgl. m. Arch. II, 225 ff. Es wird deshalb richtiger sein, חטאת dem parallelen עון entsprechend von der Sünde zu verstehen, es empfängt seine nähere Erklärung durch 8 11, wo Hosea deutlich des Volkes Kultus seine Sünde nennt vgl. Am 4 4: weil sie von den Opfern des Volkes leben, darum bestärken sie des Volkes Hang zum Opfer, obgleich sie doch wissen müßten, daß Jahve anderes als Opfer will. Statt נפשו ist offenbar כנפש zu lesen, ו ist durch Dittographie entstanden. v. 9f. bringen die Strafe: Priester und Propheten trifft gleiches Gericht wie das Volk: sie sollen essen und nicht satt werden usw. 9a ist verstümmelt: nach v. 4 ist offenbar nach בעם ausgefallen כנביא וכנביא, so erst gewinnen wir den zweiten Stichos zu 9a (Marti). Gerade dies ואכלו, das sich zweifellos auf die kultischen Mahlzeiten bezieht, beweist, daß v. 9. 10 nicht vom Volk (Guthe) verstanden werden kann; der Gedanke ist doch offenbar der: alle ihre Häufung der Opfer, die sie im selbsüchtigen Interesse erstreben, wird vergeblich sein. Auf den Kultus bezieht sich auch הזנו, für das, den anderen Verbis entsprechend, besser יִזְנוּ zu lesen ist, da das Hiph „zur Hurerei verleiten" bedeutet vgl. Ex 34 16. Nach Am 2 7 ist vom Baalkultus her die Hierodulie auch in den Jahvekultus eingedrungen. יפרצו vgl. Ex 1 12 ist nicht zu beanstanden: wie die Mehrung der Opfer keine Sättigung, sondern Hunger zur Folge hat, so die Hurerei Kinderlosigkeit (Marti). 10b begründet das Gericht noch einmal

[12]Mein Volk befragt sein Holz, | und sein Stab gibt ihm Kunde, || denn ein
hurerischer Geist hat *es* betört, | daß sie huren untreu ihrem Gott. || [13]Auf den
Höhen der Berge schlachten sie | und auf den Hügeln opfern sie, || unter Eiche, Pappel |
und Terebinthe, weil ihr Schatten schön ist. || Darum huren *ihre* Töchter, | und
ihre jungen Weiber brechen die Ehe. || [14]Ich will an ihren Töchtern nicht ahnden,

---

durch Hinweis auf ihre Hauptsünde. לִשְׁמֹר nach עָזְבוּ ist offenbar fehlerhaft; freilich wird jenes mit יהוה als Objekt verbunden vgl. Ps 31_7 Pro 27_{18} Jon 2_9, aber עזב hat nie לְ mit dem Inf. nach sich. Vielleicht ist das Glosse zu עָזְבוּ (Oort, Wellh.) oder es ist nach לִשְׁמֹר ein Objekt ausgelassen. Wahrscheinlich ist v. 10b überhaupt Glosse, schon das את י׳ in der Rede Jahves legt das nahe, nicht minder der Inhalt, der nichtssagend und überflüssig ist.

VIII. v. 11ff. handeln nicht mehr von den Priestern, sondern von dem Volk und seinem unzüchtigen Gottesdienst. Die vv. lassen sich als Fortsetzung des Vorhergehenden begreifen: während v. 1—3 auf die Schäden im sittlichen Leben hingewiesen, nimmt der Prophet hier auf den unsittlichen Kultus Rücksicht, der eine Reihe der schlimmsten Übelstände hervorruft. Die Sinnlichkeit, sobald sie den Menschen beherrscht, macht sinnlos; die Folge zeigt sich in dem sinnlichen und zugleich sinnlosen Gottesdienst, dem sich das Volk hingegeben hat — das muß der Gedanke sein, auf den v. 11 aufmerksam machen will. Freilich ist der vorliegende Text von v. 11 nicht ohne Bedenken. Es ist auffallend, daß die besten Zeugen das Waw vor יין nicht gelesen haben. Das legt den Gedanken nahe, daß זְנוּת nicht zum ursprünglichen Text gehört, was dadurch unterstützt wird, daß 1. Hos. gewöhnlich זְנוּנִים sagt — 6_{10} ist wahrscheinlich verderbt und 2. זְנוּת hier offenbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht ist, während רוּחַ זְנוּנִים und זָנָה in v. 12 in übertragener Bedeutung gebraucht wird, erst in v. 13 steht es in eigentlicher Bedeutung. Zu לֵב als Sitz der Einsicht und des Verstandes vgl. Job 8_{10} 9_4 $12_{3.24}$ Prov 6_{32} u. ö. Marti hat die ansprechende Vermutung ausgesprochen, daß v. 11 an den Schluß von v. 14 gehört, wo er einen weniger allgemeinen Sinn bekommt, auch dem Bau nach würde der Dreiheber יין ותירוש יקח־לב zu dem Dreiheber ועם לֹא־יבין ילבט trefflich passen. Anstatt bei Jahve Orakel zu suchen, tun sie es beim Holz und Stab, ein Beweis ihrer Torheit. v. 12. An welche bestimmte Form der Wahrsagerei gedacht ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, vielleicht an die sogenannte Rhabdomantie, die bei verschiedenen Völkern üblich war, vgl. Cyrill Alex. bei Wiener Rw. II, 673 Herod. 4, 67 Tacit. Germ. 10, während Marti an den Kultus unter heiligen Bäumen denkt, dort waren Orakelstätten vgl. die Orakel-Terebinthe Gen 12_6 Dt 11_{30}, die Wahrsager-Terebinthe Jdc 9_{37}. Eine Parallele zu מַקֵּל ist vielleicht der blühende Stab des Ahron Num 17. Zu ישאל בעצו vgl. שאל ביהוה II Sam 2_1 16_{23} u. ö. Man könnte auf den Gedanken kommen nach v. 11 den Sinn von רוח זנונים zu bestimmen, aber so ergibt sich keine rechte Begründung für 12a: das Befragen des Götzen statt Jahves kann nicht in dem Geist der Hurerei begründet sein, wahrscheinlich steht זְנוּנִים in übertragenem Sinne. Das Objekt kann beim Verb. nicht entbehrt werden, es ist daher entweder mit Syr. התעם oder v. 12 entspr. הִתְעָהוּ vgl. das folgende Waw zu lesen. Sachlich deckt sich זנה מתחת אלהים mit זנה מאחרי יהוה 1_2, nur daß an der letzteren Stelle die Verletzung der Pflicht der Nachfolge, an der ersteren die Verletzung der Pflicht der Unterordnung herausgehoben wird. v. 13 bringt die Ausführung von v. 12 fin.: nicht die Illegitimität der Kultusstätten will der Prophet betonen, denn selbst in Juda waren zu dieser Zeit die Bamoth durchaus legitim, sondern die Art des Kultus ist es, die Jahves Widerwillen hervorruft: nominell treiben sie Jahvedienst, tatsächlich aber ist es jener unzüchtige Kultus, den schon die Kanaaniter an diesen Stätten getrieben und den die Israeliten mit den Kultusstätten übernommen haben. Die einzelnen Bäume individualisieren das häufige כל עץ רענן; diese Bäume sind nicht notwendig auf den Höhen zu denken vgl. Jer 3_2. Die Bedeutung von לִבְנֶה ist zweifelhaft: LXX geben es hier durch λευκή, Gen 30_{37} durch στύραξ wie ähnlich im Arabischen und Äthiopischen; zwischen אַלּוֹן Eiche und אֵלָה Terebinthe ist λευκή d. i. populus alba wahrscheinlicher. Zu קִטֵּר vgl. zu Am 4_5. כי טוב צלה weist auf

daß sie huren, | noch an ihren jungen Weibern, daß sie die Ehe brechen, || denn sie
selbst gehen ja mit den Huren abseits | und opfern mit den heiligen Lustdirnen, ||
und das unverständige Volk kommt zu Fall. 11Wein und Most benimmt den Ver-
stand. 15Wenn du, Israel, hurst, so möge sich Juda nicht verschulden!
Geht nicht nach Gilgal, zieht nicht hinauf nach Bet Aven und schwört
nicht *in Beēr Šebᶜa*: so wahr Jahve lebt. 16Denn einer störrigen Kuh gleich
ist Israel störrig geworden. || Nun wird Jahve sie wie ein Lamm auf weiter
Aue weiden. | 17Ein *Genosse* von Idolen ist Ephraim, ⟨⟩ eine *Gesellschaft von

---

die Orgien, die im Schatten dieser Bäume gefeiert werden. על כן erinnert daran, daß die Unzucht der Weiber die Folge des unzüchtigen Kultus der Männer ist, auf den 13a angespielt hatte. Bei der Unzucht der Weiber ist ebenfalls vorwiegend an den Kultus zu denken. Aus dem כי הם ergibt sich, daß statt des Suff. der 2. Person das der dritten zu lesen ist. Darum will Jahve diese Weiber nicht strafen, weil sie durch das böse Beispiel verführt sind v. 14 vgl. das Verhältnis von v. 1–3 zu v. 4ff. כי הם וגו׳ wiederholt den einst gewiß in v. 13 irgendwie ausgesprochenen Gedanken. Pi. von פרד nur hier, sonst in der Bedeutung „sich absondern" das Niph., das wohl auch hier zu lesen ist vgl. Prov 18 1. Zu הקדשות den geweihten Lustdirnen vgl. m. Arch. II, 132. 264. 307. עם לא יבין kann dem Zusammenhang nach sich nur auf die jüngere Generation beziehen: treiben die Männer es so, was Wunder, daß die jüngere Generation und namentlich die Weiber der Unzucht verfallen! Ein Grund, den Vers als Interpolation anzusehen, liegt nicht vor. Gut schließt sich hier v. 11 an: zu dem verführerischen Beispiel der Alten kommt die üppige Prasserei auf den Höhen bei den Feiern: Wein und Most benehmen den Verstand. Zum Relativs. לא יבין vgl. K. § 155f. 15a unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 14 fin. und v. 16. 15b ist wahrscheinlich ebenfalls Interpolation wie 15a: die Warnung nicht nach diesen Kultstätten zu wandern. Zu v. 15b vgl. Am 5 5. בית און ist mit Rücksicht auf jene Stelle des Am. gebildet. Nach אל תשבעו ist wahrscheinlich ein nom. loci ausgefallen, weil das Schwören bei Jahve an sich nicht verboten sein kann vgl. Jer 4 2 Dtn 6 13 10 20, es muß also an einen bestimmten Kultus gedacht sein. Da nun auch in Dan und Bethel geschworen wurde Am 8 14, so genügt das Schwurverbot allein nicht, um auf einen bestimmten Kultus zu verweisen; wahrscheinlich ist בִּבְאֵר שֶׁבַע ausgefallen, da dies von dem Zeitgenossen Amos neben Gilgal und Bethel 5 5 und auch sonst 8 14 erwähnt wird vgl. Gen 21 31 26 31 ff., und der Schwur hier in Beer Scheba beim Kultus wohl auch eine besondere Bedeutung hatte. Bethel ist identisch mit dem heutigen Beitin, etwa 4½ Stunde nordöstlich von Jerusalem. Gilgal ist schwerlich = Tell 'Gelg'ul, bei den Alten Jericho, sondern eher südwestlich von Seilun (Silo) 'Gilg'ilije vgl. Am 4 4. v. 16 schließt sich auf keine Weise an v. 15 an, wohl aber an v. 14 fin., so daß auch dadurch v. 15 als Interpolation ausgewiesen wird. פרה סררה eine störrige Kuh, die sich an das Joch nicht gewöhnen will vgl. Dtn 21 18 Prov 7 4, ihr ist Israel gleich, insofern es nicht den Forderungen Jahves sich fügen will. עתה leitet den Schluß ein: nun d. i. bei diesem Tatbestand; 16b kann aber nicht eine direkte Strafandrohung enthalten = Jahve werde sie in die Freiheit der Verbannung und Zerstreuung unter die Völker dahin geben, denn Jahves Hirtentätigkeit gegenüber Israel ist sonst Ausdruck seines Schutzes und seiner Versorgung vgl. Ps 23. und במרחב genügt nicht, um dieses Bild in das Gegenteil zu verkehren, vielmehr müßte der Satz als Frage gefaßt werden wie I Sam 22 7 25 11 u. ö. G. § 150a. כבש bildet den Gegensatz zu פרה סררה: da Israel der störrigen Kuh gleich ist, kann Jahve es nicht wie ein fügsames, leicht zu leitendes Lamm behandeln; מרחב die weite Aue, so daß es also immer Nahrung finden kann. Wahrscheinlicher scheint mir 16b Interpolation zu sein, nun aber als Verheißung für die Zukunft aufzufassen. v. 17 setzt den Gedanken von v. 16a fort. Statt חֲבוּר wird man nach Jes 44 11 besser חָבֵר lesen: Genosse von Idolen ist Ephr. Da von faktischem Götzendienst weder bei Amos noch bei Hosea die Rede ist, so wird man עצבים von den

Zechern. || 18Sie treiben Hurerei, lieben Schande *mehr als ihre Ehre*. || 19 . . . . .
der Wind, *führt sie hinweg* mit seinen Fittigen, | daß sie zu Schanden werden
ob ihrer *Altäre*. ||

Idolen d. i. den Jahvebildern zu verstehen haben, die für Hosea auf derselben Stufe wie Baal stehen. Wellh. weist zur Erklärung dieses חבר עצבים darauf hin, daß durch den Opferdienst eine Alliance der Anbeter und der Angebeteten zu gegenseitigem Nutzen abgeschlossen wird vgl. m. Archaeol. II, 213ff. v. 17b ist bei dem jetzigen Text nicht verständlich. הניח mit לְ der Person hat sonst die Bedeutung: lassen, zulassen vgl. II Sam 16$_{11}$ II Reg 23$_{18}$; wer angeredet sein soll, ist nicht klar, vielleicht der Leser: Laß Ephraim, da es sich nicht warnen läßt. Auch hier handelt es sich offenbar um eine Interpolation. LXX hat ἔθηκε σκάνδαλα übersetzt, also הֵנַח als Perfekt mit אפרים als Subjekt genommen, ob sie nach לוֹ noch ein nom. etwa מִכְשֹׁל gelesen oder lediglich geraten hat, ist freilich fraglich. Ephraim ist identisch mit Israel, das begreift sich, da Ephraim der führende Stamm war, vielleicht aber hängt diese Identifizierung mit dem Verlust des Nord- und Ostjordanlandes zusammen, erst seit dieser Zeit haben wir Zeugnisse für diese Identifikation. Auch v. 18f. ist fast ganz unverständlich. Die Übersetzung: ausgeartet ist ihr Saufen (Ew., Keil) läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, auch durch Jer 2$_{21}$ nicht. סֹבֶא ist Jes 1$_{22}$ berauschendes Getränk, dementsprechend übersetzt Hitz.: es weicht ihr Wein d. i. es vergeht ihr Rausch, schließlich deutet er סבא gar vom Rausch der Hurerei, was völlig undenkbar ist; סָר soll Perf. proph. sein, aber das ist neben אהבו und הִזְנוּ, die gegenwärtige Zustände beschreiben, gleichfalls unmöglich. Die alten Verss. haben keinen besseren, brauchbaren Text gelesen. LXX scheint vor sich gehabt zu haben: בָּחַר בִּכְנַעֲנִים. Vollers vermutet freilich als ursprüngl. Text der LXX ἠρέτισε, er schließt danach auf ursprüngl. מֵרָה, aber weder ist jene Vermutung sicher vgl. Field zu d. St., noch läßt sich mit dem so gewonnenen Text etwas anfangen. Houtsma (ThT IX, 60) konjizierte סֹד סֹבְאִם „eine Gesellschaft von Zechern", das ergibt einen im Zusammenhang möglichen Sinn. Erst nach סבאים wäre eigentlich der Verstrenner zu setzen. So zu v. 17 gezogen entspricht v. 17 auch im Bau dem v. 16. In 18b ist wahrscheinlich זָנֹה זָנוּ zu lesen vgl. zu v. 10. LXX las הבו nicht, das auch jeder Erklärung spottet — es ist entweder durch Dittographie entstanden oder es ist statt אהבו הבו zu lesen אָהוֹב אָהֲבוּ; Bachmanns Konjektur הבל statt הבו ist wenig wahrscheinlich —, und statt מִגִּנֶּיהָ scheint LXX מִגְּאֹנָהּ gelesen zu haben, vgl. zu ihrer Übers. ἐκ φρυάγματος αὐτῆς 5$_{5}$ Zch 11$_{3}$ Jer 12$_{5}$ Ez 7$_{24}$ 24$_{21}$. Dementspr. übers. Houtsma: sie haben die Schande lieber als ihren Stolz d. i. Baal lieber als Jahve. Aber diese Erklärung hat das Bedenken: daß man als Gegensatz zu קלון nicht גאון, sondern כביד erwarten würde vgl. v. 7. Jer 2$_{11}$, auch das Suff. fem. ist hier ohne Beziehung, man müßte schon מִגְּאֹנָם lesen, קלון wären die עצבים v. 17 während גאון = Jahve ist. Ähnlich ist Duhms Erkl., der קְלוֹנָם גְּאוֹנִי הֵצִילוּ lesen will: „sie lieben ihre Schande, meine Hoheit nehmen sie hinweg", doch scheint mir das גאוני הצילו nicht ohne Bedenken. In 19 scheint die Strafe zu folgen vgl. 19b, doch ist das nicht sicher, da der MT. auch hier nicht in Ordnung ist: nicht nur daß das Suff. in אותה ohne Beziehung ist, auch אותה selbst ist auffallend, da man nicht sieht, warum Hosea hier gegen seine sonstige Art die nota Accus. gebraucht; aber auch der Gedanke: packen wird (Perf. proph.) der Wind sie in (mit) seinem Flügel (Keil u. a.) ist kaum genügend, um die Folge 19b verständlich zu machen; man müßte schon mit Bachmann bezw. Oettli lesen צָרְתָם רוּחַ נְשָׂאָתַם בִּכְנָפֶיהָ: es packt sie der Wind, hebt sie empor bezw. trägt sie fort mit seinen Flügeln. In 19b ist mit LXX Syr. natürlich מִמִּזְבְּחוֹתָם zu lesen, da ein Plur. mit weiblicher Endung von זבח niemals vorkommt, und der Text der LXX durch 8$_{11}$ gestützt wird: auf den Kultus vertrauen sie, insofern sie der törichten Hoffnung sich hingeben, dadurch die Gottheit beeinflussen und sich verbinden bezw. sich ihre Hilfe sichern zu können, sie werden mit ihren Hoffnungen zu schanden werden. Bei der von Orelli ver-

5 [1]Höret dies, ihr Priester, | und merke auf, Haus Israel, || und Haus des
Königs horch, | denn euch gilt das Gericht: || Ihr seid eine Schlinge geworden für
Mispa | und ein Netz, ausgespannt auf dem Tabor, || [2]und habt eine tiefe Fallgrube
zu Siṭṭim* gemacht, | und *keine* Besserung gibt es für *euch* alle. || [3]Ich kenne

---

suchten übers.: der Wind packt sie an ihren Säumen bezw. Zipfeln (vgl. zu כנף in diesem Sinne I Sam 24_5f. Hag 2_{12} u. ö.) würde zwar die jetzt auffallende verschiedene Beziehung desselben Suff. beseitigt sein, aber die Differenz zwischen Vorauss. 19a und Folge 19b wäre eine noch viel stärkere als bei jener Erklärung Keils. Wahrscheinlich ist der Text in 19a u. b verderbt. Duhm schlägt vor רֵיחַ אֹתָם בִּכְנָפָם וְיִבְשׁוּ מִזְּנוּתָם „Der Geruch ihrer Brunst ist an ihren Kleiderzipfeln Und sie stinken vom Huren" יִבְשׁוּ soll phonet. Orthographie für יִבְאֲשׁוּ sein, doch scheint mir diese Lösung von Duhm überaus gekünstelt und unwahrscheinlich. Als Abschluß der ganzen Darlegung erwartet man eine Strafandrohung, wie sie 19b deutlich bietet. Dieser Forderung wird eher der Versuch Marti's gerecht, der v. 18b 19 lesen will: זָנוּ זָנוּ אָהוֹב אָהֲבוּ קָלוֹן מִגַּנּוֹתֵיהֶם יֶחְפְּרוּ פְּנֵיהֶם וְיֵבוֹשׁוּ מִמִּזְבְּחוֹתָם Sie alle hurten darauf los, Liebten üb.r alles Schande; Vor ihren Gärten werden ihre Gesichter erröten, Und sie werden sich schämen wegen ihrer Altäre.

IX. c. 5, 1–9 wendet sich hauptsächlich wider die Priester und den Hof, welche Israel verführt haben, die Strafe trifft freilich alle, dann werden sie vergeblich Jahve suchen, er hat sich ihnen entzogen. v. 1. Die Priester werden vom Gericht getroffen wegen der 4_4ff. dargelegten Verschuldung. בית המלך die Bezeichnung des Hofs und der obersten Beamten, die vermöge ihrer Stellung wohl in der Lage gewesen wären, auch den Priestern auf den rechten Weg zu helfen, waren diese doch nichts als Beamte, die samt ihrem Kultus vom Willen des Königs abhingen. כי לכם וגו׳ begründet die Aufforderung zur Aufmerksamkeit: das Gericht droht über sie hereinzubrechen. Die nach Mch 3_1 versuchte Erklärung gibt keinen im Zusammenhang befriedigenden Sinn. כי פח וגו׳ führt זאת aus und begründet zugleich den Schluß von v. 1. Über פח vgl. zu Am 3_5: ist jenes mehr „Schlinge", so ist רשת „Netz, Garn". מצפה ist wohl identisch mit מצפה גלעד Jdc 10_{17} $11_{11.29}$, auch רמת המצפה Jos 13_{26}, wahrscheinlich = es-Salṭ, dem Hauptort des Bezirks Belḳ'a; andere denken an Tell-en-nasbe vgl. Paläst. Jahrbuch 1910 S. 46ff. u. ZDPV XXXIV S. 119ff. Tabor = Ǵ. eṭ-Ṭûr auf der Grenze von Isaschar und Sebulon. 2a spottet bei dem jetzigen Text jeder Erklärung. Gewöhnlich ist שחטה als Inf. Pi. von שחט „schlachten" abgeleitet und vom Schlachten der Götzenopfer verstanden, aber weder dies ist möglich, noch konnte dies Verb. mit העמיקו verbunden werden. Auch die nach 9_9 versuchte Erklärung, welche שַׁחֲטָה = שחתה nimmt, genügt nicht völlig, weil sowohl שֵׂטִים dabei zu keiner befriedigenden Auffassung kommt, als auch um deswillen, weil diese Fortsetzung der vorhergehenden bildlichen Rede auffallend ist. Den richtigen Weg hat schon Umbreit eingeschlagen und Wellh. weiter verfolgt: er vermutet mit Recht, וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים und die Grube von Siṭṭim haben sie tief gemacht: השטים entspricht מצפה und הבור, und שחת die Grube, die ja ebenfalls zum Fang der Tiere benutzt wurde, vgl. Ps 94_{13} Ez $19_{4.8}$, entspricht פח und רשת. הַשִּׁטִּים auch אָבֵל הַשִּׁטִּים Num 25_1 Jos 2_1 3_1 ist jener Lagerplatz in Moab, wo sich Israels Abfall zu Baal Pe'or vollzogen haben soll. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß alle drei Örtlichkeiten als Stätten eines besonders sinnlichen und verführerischen Kultus hier in Betracht kommen. Mit ואני וגו׳ schreitet der Prophet von der Darlegung der Schuld zur Strafe fort, zugleich aber auch von den Verführern, denen כי פח וגו׳ galt, zu den Verführten. LXX hat wohl מְיַסֵּר gelesen, doch ist kein Grund מוּסָר aufzugeben, das den Gedanken noch stärker zum Ausdruck bringt. Cheyne liest ואין für ואני u. LXX hat לְכֻלְּכֶם. Das ist nach v. 1. 2 zu erwarten. Dann muß man aber auch תַּעֲמִיקוּ lesen. v. 3 schildert ihre völlige Verderbtheit. 3b würde sich am leichtesten als Inhaltsangabe von ידעתי und לא נכחד begreifen lassen; faßt man כי begründend, so

Ephraim, | und Israel ist mir nicht verborgen, || jetzt hast du gehurt, Ephraim,
befleckt ist Israel. | [4]Ihre Taten gestatten ihnen nicht, | umzukehren zu ihrem
Gott, || denn ein Hurengeist ist in ihrer Mitte, und | Jahve kennen sie
nicht. || [5]Israels Stolz zeugt klar wider sie, | und Ephraim wird straucheln durch seine
Schuld, || es strauchelt auch Juda mit ihnen. [6]Mit ihrem Kleinvieh und ihren
Rindern gehen sie | *mich* zu suchen, aber sie finden mich nicht, || er hat sich
ihnen entzogen. [7]*Denn sowohl sie selbst* sind wider *mich* treulos, | als auch
haben sie Bastarde geboren, || nun wird *ein Vertilger* | sie fressen | und *es sollen
verwüstet werden* ihre Felder || . . . . .

---

könnte 3b nur zu 2b gezogen werden, nicht aber zu 3a, in diesem Falle wäre aber כי immerhin auffallend, weil ja auch 3a in demselben Verhältnis zu 2b steht, ohne daß vor 3a doch כי sich findet. Wellh. vermutet in 3b die nach 6_{10} geschriebene Ergänzung eines Späteren, denn tatsächl. kann 3b ohne Schaden für das Verständnis vermißt werden. עתה will Israels Verderbnis auf die Gegenwart beschränken und statt הִזְנֵיתָ ist זָנִיתָ zu lesen. 4a setzt logisch die Begründung fort: es muß zum Gericht kommen, weil die Umkehr unmöglich ist. Da Subj. in לשׁוב nur die Israeliten sein können, so empfiehlt es sich zunächst diese auch als Subj. in יתנו und מעלליהם als Obj. zu fassen, der Sinn muß etwa der sein: sie lassen von ihrem Tun und Treiben nicht ab, um zu Jahve umzukehren. Die Schwierigkeit liegt nur in יתנו, das Hitz. u. a. in dem Sinn von „preisgeben" d. i.: „ablassen von" mit Berufung auf Jdc 3_{28} 15_1 I Sam 24_8ff. fassen wollen, aber diese Bedeutung folgt aus diesen Stellen nicht. Deshalb haben andere מעלליהם zum Subj. machen wollen, doch könnte in diesem Fall ein Obj. um so weniger entbehrt werden, als nur dadurch die Möglichkeit gegeben wäre, das rechte Subj. für לשׁוב zu gewinnen, man wird daher יתנם lesen müssen, der Ausfall des ם erklärt sich leicht vor מעלליהם. Dahin ist es mit ihnen gekommen, weil ein Geist der Hurerei in ihnen ist. v. 4bα stammt aus 4_{12}, wo er an seiner Stelle ist, hier ist er ebenso überflüssig wie 3b vgl. auch das את יי 4bβ in der Rede Jahves. v. 5 setzt die Schilderung fort. בפניו erfordert für ענה die Bedeutung: zeugen, Zeugnis ablegen: statt בו steht בפניו, um zu betonen, daß das ein für jeden erkennbares Zeugnis ist vgl. Job 16_8. גאון ישראל verstehen Keil, Hitz. u. a. von Jahve nach Am 8_7, aber weder beweist letztere Stelle, die nach 6_8 zu erklären ist, dies vgl. zu Am 6_8 und 8_7, noch paßt diese Auffassung, selbst wenn sie sonst begründet wäre, hier recht in den Zusammenhang, wo ja Jahve als Richter und Ankläger auftritt. Vielmehr bezeichnet גאון ihren Hochmut, mit dem sie alle Einreden des Proph., alle Mahnungen und Warnungen in den Wind schlagen und so jede Umkehr unmöglich machen. Ehrlich will עָוֹן lesen. וישראל ist offenbar Zusatz eines Lesers, der so nach בפניו meinte den Plur. יכשלו erklären zu müssen, vgl. zu ישראל und אפרים 6_{10}. Der letzte Satz in v. 5 ist offenbare Interpolation, worauf sowohl der Mangel an Verbindung wie das Perf. vgl. vorher die Impff. hinweisen. v. 6 schildert das Treiben der Israeliten, wie sie Jahve mit ihren Opfern suchen, in der Meinung, seinen Zorn damit besänftigen zu können, aber vergeblich, er hat sich ihnen entzogen. Vielleicht ist im v. 6a statt לְבַקֵּשׁ את יהוה zu lesen לְבַקְּשֵׁנִי (Marti). Der Schluß ist auffallend weil 1. חלץ nur hier sich in intrans. Bed. findet und 2. weil der Gedanke, daß Jahve sich ihnen entzogen hat, Hosea fremd ist, nach ihm ist Jahve an diesen Kultstätten überhaupt nicht, der dort verehrte Gott hat mit Jahve nichts zu tun. Deshalb ist vielleicht חלץ מהם als Glosse zu streichen (Marti), was um so wahrscheinlicher ist, als man ja eigentlich auch die erste Person erwartet und die Worte auch metrisch überschüssig sind. v. 7 bringt noch einmal ihre Sünde auf einen kurzen Ausdruck: es ist ein treuloses, ehebrecherisches Geschlecht. Fraglich ist freilich die Verbindung des ersten und zweiten Satzes miteinander: was soll das heißen: sie sind von Jahve abgefallen, weil sie Bastarde gezeugt haben? Wellh. sagt mit Recht, daß diese Begründung sich unmöglich auf die heilige Hurerei bezogen haben kann. Auch damit kommt man nicht weiter, daß man

8 Stoßt in die Trompete zu Gibʿa, | in die Posaune zu Rama, || lärmet in

---

an 2_{4} erinnert, wonach die Gesamtheit des Volkes als die Mutter, die einzelnen als die Kinder betrachtet werden, denn auch von hier aus ergibt sich kein Verständnis für die Begründung. Vielleicht ist der Text nicht ganz in Ordnung. Die LXX hat im Beginn von v. 7 noch ein כי gelesen, mit Rücksicht darauf vermutet Marti, daß ursprünglicher Text war: כי הם כי בגדו וכי, so daß sich also der Sinn ergäbe: nicht nur sie selber sind Jahve untreu geworden, sondern sogar ein Bastardgeschlecht haben sie in die Welt gesetzt d. h. also: es handelt sich nicht um einmaligen Abfall, sondern um eine völlig verseuchte Nation. Bei der großen Ähnlichkeit des altsem. כ und מ ist der Ausfall eines כהם nach מהם leicht zu begreifen, der Sinn paßt trefflich in den Zusammenhang, und das Verhältnis von 7aα zu 7aβ ist klarer. Zu וְכִי vgl. Jes 65_{16}. בגד steht auch Jer 3_{20} Mal 2_{14} von der ehelichen Untreue; בנים זרים Bastarde, die Jahve nicht kennen und die er nicht kennt, deckt sich mit בני זנונים 1_{2} 2_{6}; so sind die Glieder des jetzt lebenden Geschlechts nicht erst geworden, sondern so waren sie von ihrer Geburt an und konnten als Söhne einer solchen Mutter nicht anders sein, daher בנים זרים ילדו. Duhm will statt des zweiten כי vielmehr כְּ und יָרְדוּ statt ילדו lesen: wie Bastarde laufen sie von Jahve weg. In 7b leitet עתה die Strafe ein. Gewöhnlich versteht man חדש vom Neumond, aber dabei bleibt die Schwierigkeit, daß חדש als Subj. sich schlecht eignet, mag man nun חדש lediglich als Zeitbestimmung ansehen, oder als Festzeit überhaupt, so daß der Sinn ist: euer Gottesdienst wird den Untergang über euch bringen, eine von Keil versuchte, aber nicht begründete Erklärung, da der Neumond doch nicht eine derartige Bedeutung im kultischen Leben hatte, daß man ihn geradezu für dies setzen konnte. LXX scheint חָרֵשׁ (ἐρυσίβη) gelesen zu haben, was natürlich keinen erträglichen Sinn gibt. Neben חלקיהם, das wohl zweifellos von den Äckern zu verstehen ist, könnte man auf den Gedanken kommen חֲרֹשׁ zu vokalisieren und etwa zu lesen יְכַלֵּאֵם מֵחֲרֹשׁ: nun wird er sie hindern ihre Felder zu pflügen, aber mit Recht hat das Wellh. als völlig unbefriedigend verworfen. Auch Duhm's Vorschlag, zu lesen חֹרֵשׁ וְאֶת־חֶלְקָתוֹ ist nicht ohne Bedenken, die auch Duhm empfunden hat, weswegen er diese Wendung als eine sprichwörtliche Redensart ansieht. Wellh. vermutet, daß der Fehler in חדש steckt: hier habe wohl ein Impf. mit schlimmer Bedeutung, etwa יחריב, gestanden, dadurch gewinnt er Jahve zum Subj.: der, gegen den sie gesündigt, ist auch der Vollstrecker des Gerichts. Da aber Jahve wohl als redend zu denken ist, empfiehlt sich diese Lösung nicht. Oort wollte מַשְׁחִת statt חדש lesen, hinter ihm aber muß ein Verb. ausgefallen sein, vielleicht ist statt את zu lesen וְיֶחֶרְבוּ.

v. 8–10 sind in der Tonart von v. 1–7 verschieden: sie schildern mit dramatischer Lebendigkeit das über Israel hereingebrochene Gericht, auch der Bau der Verse ist ein anderer: vorher hauptsächlich Doppeldreier, hier Kinaverse. — Der Prophet versetzt seine Hörer mitten in die Gerichtskatastrophe, die Feinde sind von Norden hereingebrochen und haben das Land zum größten Teil überschwemmt, nun sollen die Lärmsignale in Benjamin an der Südgrenze des Reichs ertönen, um auf das von Norden herannahende Verhängnis hinzuweisen. Zu תקעו שופר vgl. Am 3_{6}. הגבעה vgl. 9_{9} 10_{9} = גבעת בנימין I Sam $13_{2.15}$ 14_{16} II Sam 23_{29} und גבעת שאול I Sam 11_{4} 15_{34} wahrscheinlich identisch mit Tulêl-el-Fûl, etwa 7 Min. von der Straße, die von Jerusalem nach Nâbulus führt vgl. ZDMG. XII, 161 ff. und Robinson Palästina II, 37, 6. הרמה vgl. Jdc 4_{5} 19_{13} I Reg $15_{17.22}$ Jes 10_{29} u. ö. ist identisch mit dem heutigen er-Râm, etwa zwei Stunden nördlich von Jerus. auf der Straße nach Bethel, dem heutigen Bêtîn, das hier an dritter Stelle als בית און erscheint. Wellh. vermutet, daß das mit Rücksicht auf 4_{15} aus urspr. בבית אל entstanden ist, und in der Tat ist der accus. loci neben ברמה und בגבעה auffallend, nicht minder aber diese Form בית און, da die Stadt hier sowenig wie die andern als Kultusstätte in Betracht kommt, sondern wegen der Lage auf einem Hügel, so daß das Lärmsignal weit in das Land hineintönt vgl. K. § 118g.

Betel, | *es bebe* Benjamin *in Schrecken*. || [9]Ephraim wird zur Wüste werden | am Tage der Züchtigung, || über die Stämme Israels | verkündige ich Zuverlässiges. || [10]*Israels* Fürsten sind Grenzverrückern gleich geworden, | über sie will ich wie Wasser meinen Grimm ausschütten. ||

[11]Bedrückung und Rechtsbruch *treibt* Ephraim, | weil *Israel* dem *Nichtigen

---

אחריך ב׳ gibt keinen befriedigenden Sinn vgl. meinen Kommentar zu 5 8. Die erträglichste Erklärung bleibt die von Hitz., der בנימין als Vokativ faßt und אחריך nach Analogie des Arab. übersetzt: hinter dich nämlich siehe d. h. nimm dich in Acht. Aber für das Hebräische läßt sich diese Erkl. sprachlich nicht rechtfertigen. LXX übersetzt ἐξέστη, hat also nach 11 11 Gen 27 33 Ex 19 18 Jdc 8 12 u. ö. wohl יֶחֱרַד gelesen, das einen trefflichen Sinn gibt. v. 9 begründet diese Mahnung: Ephr. wird vernichtet. Durch אפרים empfängt שבטי ישראל seine Bedeutung: es kann sich nur um die Stämme des Nordreichs handeln. Zum Perf. vgl. K. § 106i. נאמנה ist Bezeichnung des Gerichts, das zuverlässig kommt, gewählt vielleicht mit Rücksicht auf den Leichtsinn, der solche Drohungen in den Wind schlägt in der Hoffnung, daß Gott es so schlimm nicht machen werde. ב wird nicht lokal zu fassen sein, sondern führt das Obj. ein, gegen das dies Gericht gerichtet ist vgl. ענה mit ב 5 5 (Hitz. Keil). Bei der Gleichheit des Versbaus, der mit v. 11 sich ändert, ist v. 10 wohl noch eng mit v. 8. 9 zu verbinden. v. 10 wendet sich nach dem MT. vorwiegend gegen die herrschende Klasse in Juda, die obersten Beamten und ihre Rechtsunterdrückung, durch die sie Unzählige aus ihrem ursprünglichen Besitz verdrängt haben, so daß die alten Grenzen nun verrückt sind vgl. Dtn 19 14 und der Landbesitz in wenig Händen vereinigt, eine Parallele dazu sind Klagen wie Jes 5 8 und Mch 2 2. Aber diese Nennung Judas ist hier um so auffallender, als der Prophet sonst es doch durchaus mit Ephraim zu tun hat, dem er das Strafgericht verkündigt. Da nun in 12 3 kein Zweifel darüber sein kann, daß יהודה ein ursprüngliches ישראל verdrängt hat, so halte ich das auch hier für wahrscheinlich, und ich sehe eine Bestätigung dieser Vermutung in 5 13, wo man, wenn ursprünglich hier von Ephraim und Juda die Rede gewesen wäre, nach ישלח ein יהודה erwarten sollte. Das fehlt jetzt und zwar nicht zufällig, sondern mit Recht, wie לכם zeigt, das nur von Ephr. verstanden werden kann und dies auch allein als Subj. vorher voraussetzt. Danach wird in v. 12. 13. 14 jedes Mal ישראל st. יהודה zu lesen sein vgl. Seesemann Israel und Juda S. 21 ff., Marti u. a. „Grenzverrücker" insofern sie die Armen vergewaltigen und um ihre Habe bringen vgl. Dtn 27 17 Mich 2 2 Dtn 19 14.

XI. 5, 11—14, eine Strafpredigt gegen Ephraim wegen ihrer Rechtsunterdrückung und ihres Mangels an Liebe. Das Gericht hat schon begonnen, aber anstatt zu Jahve umzukehren, gehen sie zum Assyrer; doch umsonst, verschärftes Gericht wartet ihrer, Jahve überläßt sie in ihrer Not sich selbst. Keil u. a. verstehen משפט v. 11 vom Gericht Gottes, so daß also hier in v. 11 auf Ephraims Geschick infolge dieses Gottesgerichts hingewiesen wäre, aber diese Auffassung ist unmöglich, erst v. 12, welcher aus v. 11 folgert, weist auf das von Gott bereitete Geschick. Es wird demnach richtiger sein das ursprünglich geschriebene עשק und רצץ als Part. act. עָשֵׁק und רֹצֵץ vgl. LXX zu lesen, so kommt auch משפט zu seinem Recht, während in jenem Fall eine Determination kaum entbehrt werden könnte. Zu משפט als Recht vgl. 2 21 Am 5 7. 15. 24 6 12. v. 11b begründet den Zustand der Rechtlosigkeit. Zu הואיל הלך vgl. 1 6 Dtn 1 5. Mit צו ist kein Sinn zu verbinden. Es findet sich freilich noch Jes 28 10. 13, aber dort malt der Prophet mit dem צו לצו das Lallen des Trunkenen, so daß es sehr fraglich ist, ob das ein der gewöhnlichen Sprache angehöriges Wort ist, vielleicht ist es vom Proph. erst gebildet. Gewöhnlich identifiziert man צו mit מצוה, aber selbst diese Möglichkeit zugegeben, wovon sollte das völlig indeterminierte צו verstanden werden? LXX Syr. Chald. scheinen שָׁו = שוא gelesen zu haben (doch vgl. Geiger Urschr. S. 411), es wäre Bezeichnung ihrer עצבים und בעלים, in denen Hosea Jahve nicht zu erkennen vermag vgl. Jer 18 15. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor, auch der Bau von v. 11b ist auffallend: da v. 11a ein regulärer Vierer ist, so liegt die Vermutung nahe, daß hinter הואיל ein ישראל aus-

nachzuwandeln beliebte. ‖ [12]Und ich bin wie die Motte für Ephraim, | dem Wurm-
fraß gleich für *Israels* Haus. ‖ [13]Und Ephraim sah seine Krankheit | und *Israel*
seine Beule, ‖ da ging Ephraim zu Assur, | und *Israel* sandte zum *Großkönig*, |
aber der kann ihm nicht helfen | und seine Beule nicht heilen. ‖ [14]Denn ich bin wie
ein Löwe gegen Ephraim | und wie ein Leu gegen *Israels* Haus, ‖ ich zerreiße
und gehe fort, | nehme den Raub und niemand entreißt. ‖ [15]Ich gehe fort, kehre

---

gefallen ist. Die Folge ist die allmähliche innere Auflösung dieses Reichs, die hier als von Jahve vollzogene Strafe angesehen wird v. 12, mit Recht, weil das die notwendige und darum von Gott gewollte und beabsichtigte Strafe ist. Dies allmählich aber sicher um sich greifende Verderben kam Ephr. auch zum Bewußtsein v. 13, leider war der Erfolg nicht der von Jahve gewollte, statt zu ihm umzukehren wandte man sich an Assur. Zu dem Bilde von der Krankheit für die Auflösung des Staatswesens vgl. Jes 1_{17} $17_{4.11}$ Jer $30_{12.13}$. Da wir in 10 und 11, 12a und b, 13aα und aβ vgl. 13cα und cβ, 14aα und aβ einen genauen Parallelismus von Ephr. und Juda haben, so könnte man auf die Vermutung kommen, daß derselbe auch in 13bα und bβ da war, d. h. daß hinter וישלח das Subj. יהודה ausgefallen ist. Tatsächlich aber wäre das verkehrt, denn es bliebe dabei 1) die Schwierigkeit, daß wir nicht wüßten, woran der Prophet hier gedacht hat. Bei Ephraim würde an die Zeit des Menahem und Tiglat Pileser zu denken sein, aber bei Juda? Am nächsten läge die Zeit des Ahas, der Tigl. Pil. gegen Syrer und Israeliten herbeirief (Hier. u. a.), aber das will um deswillen nicht passen, weil es sich hier anscheinend durchaus um innere Wirren handelt, nicht aber um von außen kommende Gefahren. Zudem hat Hosea wahrscheinlich diese Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges nicht mehr erlebt vgl. § 2. Man müßte also an noch frühere Zeit denken, was aber geschichtlich nicht zu begreifen wäre. 2) Auch לכם wie der ganze Schluß unsers Kap. beweisen, daß der Proph. hier wie sonst nur Ephraim im Sinn gehabt hat vgl. oben zu 5_{10}. – Es wird demnach hinter וישלח ein ישראל einzusetzen sein, wenn nicht geradezu וישראל st. וישלח zu lesen ist. Da dem יוכל entspr. auch יגהה am besten vom Assyrer als Subj. verstanden wird, so muß man, da גהה im Syr. intrans. ist, יַגְהֶה lesen. Statt לכם ist לו und statt מכם ist מִמֶּנּוּ zu lesen, da sich vorher und nachher immer die dritte Person findet. מלך ירב ist zweifellos der assyr. König vgl. 10_6, und schon darum kann ירב nicht das keilinschriftlich überlieferte Land Aribi, das Stammland der Sabäer, sein (vgl. Otto Weber Arabien vor dem Islam S. 24). Meist wird ירב als von ריב gebildetes Nom. angesehen. Da aber der assyr. König gewöhnlich šarru rabū genannt wird, so ist vielleicht מֶלֶךְ רַב (Cheyne Exp. Tim. 1899 S. 375) oder מַלְכִּי רב (W. Max Müller ZATW XVII, 332ff.) zu lesen. Zu dem Chirek erinnert Riedel (Unters. S. 18) an מַלְכִּירָם I Chr 3_{18}, das anscheinend LXX (Ἰαρείμ) hier gelesen haben. Wahrscheinlich ist hier an den Tribut des Menahem an Tiglat-Pileser III 738 zu denken vgl. II Reg 15_{19}f. Diese Rede fällt also nach 738, aber vor 734, da irgend welche Andeutung auf die Verbindung Israels mit Syrien, um Juda in die Koalition gegen Assur zu zwingen, fehlt. v. 14 begründet, warum Assur nicht helfen kann: Jahve, der v. 12 sich als Motte und Wurmfraß bezeichnet, wird zum Löwen, vor dem es kein Entrinnen gibt vgl. 13_7, er überläßt nun Ephraim seinem Verderben, bis sie zu ihm umkehren v. 15. Durch die scharfe Heraushebung des Subj. אני אני bekommt אטרף sein besonderes Gewicht; als Obj. zu אשא ist natürlich die Beute zu denken vgl. I Sam 17_{34}: der Löwe nimmt sie und zieht sich damit zurück (אֵלֵךְ), ohne daß einer sie demselben zu entreißen vermöchte vgl. 2_{12} Jer 5_{29}.

XII. **5,15. 6,1–3. 5b.** Ein tröstlicher Ausblick in die Zukunft. Der Ged. in v. 15 ist derselbe wie in v. 14, nur verläßt der Prophet jetzt das Bild von v. 14: Jahve überläßt Israel seinem Verderben. Zu v. 15a vgl. Jes 18_4 Mich 1_3. Zu dem Gedanken, daß Jahve sein Volk während des Exils verlassen hat vgl. Ez 8_{12} 10_{19} 11_{23} Zch 8_3. יאשמו ist wahrscheinlich verderbt, denn אשם bedeutet 1) eine Schuld auf sich laden, 2) die Folgen davon tragen d. h. unter Gottes Zorn stehen, keine dieser Bedeutungen gibt hier einen Sinn. LXX

zurück an meinen Ort, | bis sie *stutzig werden* || und mein Antlitz suchen; sind sie in Not, | werden sie mich suchen. || 6 [1]Kommt, laßt uns zurückkehren zu Jahve, | denn er hat zerrissen und wird uns heilen, er hat geschlagen und wird uns verbinden. || [2]Nach zwei Tagen wird er uns genesen lassen, | am dritten Tage uns wieder aufhelfen, daß wir vor ihm leben. || [3]Und wir wollen erkennen, | eifrig darnach trachten Jahve zu er-

---

(ἀφανισθῶσι) scheinen an eine Ableitung von שמם gedacht zu haben vgl. LXX zu Jo 1 17 f. Sach 7 14 Ez 6 6, so daß also יָשֹׁמּוּ oder יֵשַׁמּוּ zu lesen wäre: bis sie stutzig werden; dieser Ged. paßt allerdings in den Zusammenhang: die gewaltige Not öffnet ihnen die Augen, sie werden stutzig ob des Wegs, den sie gehen und kehren nun zu Jahve um. Über בַּצַּר לָהֶם vgl. Hupf.-Now. zu Ps 18 7, es ist ein in der spätern Sprache häufiger Ausdruck vgl. Dtn 4 30 Ps 66 14 106 44 107 6. 19. 28 Jes 25 4 26 16 II Chr 15 4, und zu ישחרנני vgl. K. § 60e. Zu שחר vgl. Job 7 21 8 5 24 5 Prv 1 28 7 15 8 17 11 27 13 24 Ps 63 2 78 34 Jes 26 9. ישחרנני kann als Zweiheber gelesen werden, so daß die Struktur von v. 15 dieselbe ist wie vorher.

Steht 6 1-3 mit dem Vorhergehenden in Verbindung, so sind diese vv. nur zu fassen als ein Beispiel des Bußbekenntnisses, mit dem Israel sich in der Zukunft Jahve nahen wird vgl. Giesebrecht Beiträge zur Erklärung des Jes. S. 207 f. und unten zu v. 3. In den Begründungssätzen v. 1 liegt der Nachdruck natürlich auf ירפאנו und יחבשנו. Zu טרף vgl. 5 14, wo טרף aber „rauben" bedeutet, zu לכו ונשובה vgl. in 5 15 אלך אשובה. Statt des auffallenden יך ist offenbar וַיַּךְ zu lesen (Wellh.). Zu dem Bilde des Volks bezw. Staats als eines kranken Körpers vgl. 5 12 f. Jes 1 5 ff. Zu רפא u. חבש vgl. Jes 3 7. v. 2 gibt ihrer Hoffnung Ausdruck, daß nach kurzer Zeit Jahve sie zur Genesung führen wird. Über מִן zum Ausdruck des zeitl. Abstandes = nach Verlauf von vgl. K. § 119w Note 1 und über die Nebeneinanderstellung zweier Zahlen wie Am 1 3 ff. 4 8 vgl. K. § 134s. Zu חִיָּה vom Wiedergenesenlassen des Kranken vgl. Jos 5 8 II Reg 8 9 20 7, womit הקים synon. vgl. Ps 41 9, aber auch vom Auferstehenlassen vom Tode vgl. Jes 26 19. Es liegt nahe an das Exil zu denken, wo das Volk dem Tode verfallen schien Ez 37 1 ff. vgl. auch den Schluß des v. Die Folge dieser Errettung gibt 2fin. an: sie werden vor ihm d. h. unter seinem Schutz leben vgl. Gen 17 18 Num 18 19. Jetzt suchen sie auch den oft gerügten Mangel an Gotteserkenntnis vgl. 4 1. 6 zu beseitigen, in der Hoffnung, daß Jahve sich bereitfinden lassen werde, ihre Übel zu heilen, sobald sie sich nur zu ihm aufgemacht haben v. 3. נרדפה לי verstärkt das vorhergehende נדעה vgl. Dtn 16 20 Jes 51 1 Ps 34 15 Prv 21 21. רדף mit ל in diesem bildlichen Sinne nur hier. Dieser Ausdruck ist für Hosea freilich auffallend. Gegen כשחר נכון מוצאו „wie die Morgenröte ist sicher sein Aufgang" hat Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 208 f.) Bedenken geltend gemacht: weder passe dieser Gedanke zum unmittelbar Vorhergehenden: lasset uns eifrig darnach streben Jahve zu erkennen, noch tauge die Vergleichung des Kommens Jahves mit dem Erscheinen der Morgenröte neben der andern Vergleichung Jahves mit dem befruchtenden Regen; auch LXX hat hier einen andern Text gelesen, sie übers. מצאו durch εὑρήσομεν αὐτόν. Giesebrecht korrigiert mit Heranziehung von 5 15 glücklich: כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאֵהוּ vgl. 4 7 und Prv 1 28 und 8 17: sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden. ויבוא וגו׳ beschreibt die von Jahve ausgehende Erquickung. Neben מלקוש „dem Frühlingsregen", das abgesehen von dieser Stelle seit Jer. und Dtn. häufiger ist, wird גשם der Winterregen vgl. Esr 10 13 und יורה der Herbstregen vgl. Dtn 11 14 Jer 5 24 sein. Man sollte freilich ein dem יבוא entsprechendes Verb. erwarten, weswegen viele יורה als Verb. fassen, aber da יוֹרֶה sonst als Term. vorkommt und den Gegensatz zu מלקוש bezeichnet, hat die verbale Fassung hier Schwierigkeiten. Da aber die Fassung von יורה als Nom. neben ארץ unmöglich ist, so liegt jedenfalls ein Textfehler vor, und zwar ist mit Perles Analecten S. 90 zu lesen יַרְוֶה Jes 55 10. Mit diesem Schluß verbindet Marti 5b, der dort überschüssiger Stichos ist und auch an 5a sich nicht anschließt, dagegen nach 3b trefflich paßt. Freilich ist

kennen; | *sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden*, || und er wird
dem Regen gleich zu unserm Besten kommen | wie der Spätregen, welcher
die Erde *labt*! || [5b]Und *unser Recht* geht hervor wie das Licht."
[4]Was soll ich dir tun, Ephraim, | was soll ich dir tun, *Israel*? || Ist doch
eure Liebe dem Morgengewölk gleich | und wie der Tau, der früh vergeht. |
[5]Darum habe ich dreingeschlagen durch die Propheten, | *dich* erschlagen durch die
Worte meines Mundes. || [6]Denn an Liebe habe ich Gefallen und nicht am Opfer, |
und an Gotteserkenntnis, nicht am Brandopfer. ||

---

der Text nicht in Ordnung: LXX hat das ך von משפטיך zu אור gezogen, statt משפטי wird aber משפטנו zu lesen sein. Ihr Recht ist das auf Erbarmen und Wiederannahme vgl. Jes 1_{27} 30_{18}ff., wozu eine eigentliche Parallele bei Hosea sich nicht findet. Marti (S. 164) behauptet, daß diese vv. 5_{15}—6_{3} eingeschoben seien, denn sie unterbrächen den Zusammenhang vgl. 5_{14} und 6_{4} und enthielten zum Teil eine anders gewendete Nachbildung der folgenden vv. vgl. כשחר נכון מוצאו 6_{3} und משפטי כאור יצא 6_{5}. Was die letztere Behauptung angeht, so ist sie schwerlich haltbar, weil Marti von der offenbar verderbten LA 6_{3} ausgeht vgl. vorher, aber auch das erstere ist nicht zutreffend, denn 5_{14}f. ist deutlich der Höhepunkt und Abschluß der Drohung, unmöglich kann 6_{4} reguläre Fortsetzung zu 5_{14} sein. Das gibt auch Volz a. a. O. S. 33 zu, er behauptet daher, daß durch 5_{14}b—6_{3} einige andere vv., die den Übergang zu 6_{4} bildeten, verdrängt seien, doch ist das eine Behauptung, für die sich ein Beweis nicht beibringen läßt. Auch darin kann ich Volz nicht beistimmen, daß die Bekehrung in der Not eine unterprophetische Vorstellung sei, es fehlt nicht an Analogien dazu; wohl aber läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Vorstellungen und sprachliche Wendungen speziell in 5_{15}b und 6_{1} die vv. verdächtig machen, so daß sich diese vv. 5_{15}—6_{3} nicht als echt mit Sicherheit dartun lassen vgl. K. J. Grimm a. a. O. S. 69.

XIII. 6, 4ff. Die Unverbesserlichkeit der Israeliten. Mit v. 4 setzt deutlich Jahve ein, und zwar begänne hier, wenn v. 4 ursprünglich als Forts. von v. 1—3 gedacht ist, die Antwort auf jenes Bekenntnis, die, wie 4b zeigt, wesentlich abweisend gelautet haben müßte. Da sich aber gegen 5_{15}—6_{3}b. 5 starke Bedenken nicht unterdrücken lassen, wird es richtiger sein, bei der Erklärung der vv. 4ff. nicht von der Annahme eines Zusammenhanges mit diesen vv. auszugehen, sondern mit 6_{4}ff. ein neues Stück zu beginnen, in dem in mannigfachen Variationen Israels Unverbesserlichkeit dargestellt wird. Ob die vv. bis 7_{7} ursprünglich zusammengehörten, ist zweifelhaft. Zunächst weisen v. 4—6 auf Jahves Ungeduld, da alle Gerichte, die er durch seine Propheten verkündigt, ohne Erfolg vorübergegangen sind. In v. 4 ist wie an den andern Stellen ישראל st. יהודה zu lesen. אעשה muß sensu malo, nicht bono (Luth. u. a.) verstanden werden, wie die Begründung 4b zeigt. Statt וחסדכם ist וחסדך zu lesen. Zu חסד vgl. 4_{1}, es ist die Liebe zum Nächsten, nicht aber zu Gott, wie man unter Annahme der Verbindung mit 6_{1-3} erklärte. Die Morgenwolken verschwinden, je mehr die Hitze in Palästina zunimmt, meist ist der Himmel schon bis 9 Uhr ganz hell; dasselbe gilt vom Tau, der gleichfalls schnell verbindet vgl. ZDPV XIV, 110f. Zu משכים הלך vgl. K. § 120g. Über ישראל st. יהודה vgl. zu 5_{10} und 13. על כן in v. 5 verbindet den v. 5 mit v. 4. Wir haben demnach in v. 5 einen Rückblick auf Jahves Versuche in der Vergangenheit bessere Früchte zu gewinnen. In חצבתי muß ein Textfehler vorliegen, weil das Obj. fehlt. Hitz. u. a. haben freilich בנביאים als Obj. fassen wollen, aber das parallele באמרי פי macht diese Auffassung unmöglich: Jahves Gerichtswort, das die Proph. verkündigen, gilt als reale Kraft, welche auswirkt, wozu Jahve es gesandt vgl. Jes 11_{4}. Deshalb wird man lesen müssen חצבתיך und im parallelen Glied הרגתיך. Zu v. 5b vgl. oben nach v. 3b. v. 6 begründet dies Gericht: es mußte erfolgen, weil Israel wohl Opfer aber nicht Liebe aufzuweisen hatte. Mit Rücksicht auf Stellen wie 4_{1} u. a. wird חסד von der Liebe zum Nächsten zu verstehen sein vgl. Winter ZATW IX, S. 215ff. Treffend macht übrigens Wellh. auf den Unterschied unsers Wortes von I Sam 15_{22} aufmerksam: dort erscheint der Gehorsam

7Sie haben in . . . . den Bund gebrochen, | dort sind sie abgefallen
von mir. || 8Gilʿad ist eine Stadt von Übeltätern, | voller Blutspuren. || 9*Der Bande*
von Banditen gleicht | die Bande von Priestern. || *Vom Jerichoweg* bis Šekem | ver-

---

gegen Jahve an Stelle der Liebe. v. 6b faßt man meist als Einschränkung von 6a auf, so daß מן also komparativ genommen wird. Diese Erklärung liegt ja sprachlich nahe, aber sie ist hier unmöglich: nachdem der Prophet in 6a schlechthin das Wohlgefallen Jahves am Opfer verneint hat, kann er nicht in demselben Zusammenhang diesen Ged. so abschwächen, daß er erklärt: an Gottes Erkenntnis habe er mehr Wohlgefallen als am Brandopfer. Da מן zweifellos auch negative Bedeutung hat, wie Ps 52 5 beweist, und unserer Aussage in 6a andere in den Reden des Hosea zur Seite stehen, in denen der Prophet sich in ganz ähnlicher Weise über den Kultus ausspricht, so muß מן hier in dieser negativen Bedeutung genommen werden. Vgl. auch Am 5 21 ff. Jes 1 10 ff.

v. 7 ff. werden meist als Forts. von 6 4 ff. gefaßt, doch ist das nicht sicher. Die Perff. müssen als histor. Tempora gefaßt werden: Hosea schaut auf ein bestimmtes Ereignis in der Vergangenheit zurück. 7a kann nicht in Ordnung sein, denn שם in 7b läßt auf eine Ortsbezeichnung in 7a schließen, die wahrscheinlich an Stelle von כאדם stand, das keinen befriedigenden Sinn gibt. Die einen nehmen אדם als nom. propr. vgl. Job 31 33, doch findet sich ein derartiger Vergleich sonst nirgends und wäre auch nach der uns bekannten Urgeschichte nicht wahrscheinlich, auch ist אדם wohl erst in P. als nom. propr. gebraucht vgl. Budde Urgesch. S. 161 ff. Die andern wollen אדם als nom. apell. fassen: „nach Menschenart“, aber das gibt keinen Sinn, da המה weder auf die Proph. (Hitz. u. a.) noch auf die Priester (Simſ. u. a.) geht, sondern auf die Israeliten: כאדם וגו׳ aber zum Prädikat zu machen, zu dem עברו Relativsatz wäre, empfiehlt sich ebenfalls nicht, da אדם in diesem Fall bedeutungslos wäre und auch kaum so gebraucht wird. Zudem bliebe die Schwierigkeit betreffs des שם, auf die vorher hingewiesen vgl. Valeton in ZATW XIII, 246. Ob für כאדם nach 11 8 viell. בְּאַדְמָה zu lesen ist? vgl. Oort ThT XXIV, 486. Liest man בָּאָדָם, so könnte man an Tell-ed-Dāmije am Einfluß des Jabbok in den Jordan denken ZDPV 1893 S. 14 und 1910 S. 22 f. Welche Stadt v. 8 unter Gilead, das sonst Landes- oder Gebirgsname ist, zu verstehen ist, wissen wir nicht; Ewald kombinierte es mit Mispe in Gilead vgl. Jdc 12 7 LXX, was insofern nicht unwahrscheinlich ist, als wir auch sonst Beispiele dafür haben, daß der Hauptort den Namen des Stammes trägt vgl. Dan. Ob an Ǵalʿūd südlich vom Jabbok zu denken ist? Vgl. ZATW XXII S. 155 ff. Ob die Einwohner besondern Frevel verübt, oder ob die Stadt eine vor andern berüchtigte Kultstätte war, läßt sich ebenfalls nicht entscheiden, der Ausdruck in 8a, besonders aber 8b spricht mehr für jene Auffassung, ohne daß wir freilich etwas über den histor. Hintergrund wüßten. Zu עקבה מדם vergleicht Gesenius das in einem Trg. sich findende עקיבת יין (Wellh.), so daß eine Änderung in עֲקֻדָּה unnötig erscheint, höchstens könnte man zweifeln, ob מִדָּמִים oder עֲקֻבַּת דָּמִים zu lesen ist. v. 9 liegen sicher wieder Textfehler vor, während חכי für den Räuber ein zu schwaches Verb. ist, fällt ירצחו, von den Priestern ausgesagt, auf; sprachlich ist חַכֵּי = חַכֵּה = חַכּוֹת bedenklich; auffallend ist die Trennung des דרך von שכמה; endlich auch der Plur. איש גדודים, wofür man אנשי גדוד erwartete. 7 1 legt den Ged. nahe, daß איש vielleicht ursprünglich mit וכחכי als ein Wort zusammengehörte, ohne daß ich freilich sagen könnte, wie zu lesen ist. LXX las wahrscheinlich כֹּחֲךָ statt כחכי (ἡ ἰσχύς σου) und ebenso statt חבר ein Verb. (ἔκρυψαν), vielleicht חָבְאוּ; auch Syr. las hier ein Verb., während er im Anfang des v. gelesen zu haben scheint: וכחך כאיש, ein Text, den auch eine Reihe von Handschr. der LXX, die wohl der lucianischen Rezension zugehören, zu stützen scheint. Von den vorgeschlagenen Conj. verdienen Erwägung die von Duhm, der כחבר st. כחכי und מִדֶּרֶךְ יְרִיחוֹ st. דרך ירצחו sowie מזמה st. כִּי זִמָּה lesen will, während Marti vermutet: כְּהֶחָבֵא אַנְשֵׁי גְדוּדִים נֶחְבְּאוּ הַכֹּהֲנִים וַיִּרְצְחוּ דֶּרֶךְ שְׁכֶמָה כִּי זִמָּה עָשׂוּ. Sichem kommt nicht als Asylstadt

üben sie Frevel. || [10]In *Betel* habe ich Schauriges gesehen, | da *hurt* Ephraim,
befleckt ist Israel. || [11]Auch dir Juda ist eine Ernte bestellt, | wenn ich wende
meines Volks Geschick, 7 [1]wenn ich Israel Heilung bringe. ||
Offenbar ist Ephraims Schuld | und *sichtbar* Samariens Bosheit, || denn sie
vollführen Trug, Diebe dringen *in die Häuser*, | Banditen rauben draußen. || [2]Sie

in Betracht, sondern um deswillen, weil an der östlichen Talöffnung von Sichem ein lebhafter Verkehr zwischen Norden und Süden des Landes und nach der Mittelmeerküste stattfand vgl. Jdc 9_{25}. זִמָּה bezeichnet öfter das Laster unnatürlicher Unzucht Lev 18_{17} 19_{29} u. ö., aber es steht doch auch im weiteren Sinn und bezeichnet den bösen Anschlag, Frevel überhaupt. Wahrscheinlich spielt v. 9 auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse an, vielleicht sind Priester an den Wirren nach Jerobeams Tode beteiligt, indem sie für den einen oder andern der Usurpatoren Partei ergriffen und sich dabei Gewalttaten zu schulden kommen ließen. v. 10 führt den Gedanken des Frevels der Priester weiter aus. שָׁם in 10b läßt auf eine Örtlichkeit in 10a schließen, offenbar ist בבית אל zu lesen vgl. 10_{15} und Am 5_6: als Stätte jenes unzüchtigen Kultus war es für Israel eine Stätte der Befleckung und Buhlerei, letzteres sowohl im eigentlichen als in dem unserm Propheten eigentümlichen Sinn. Für זנות לאפרים vermutet Wellh. nach 5_3 זָנִיתָ אֶפְרַיִם, wahrscheinlicher ist זָנָה vgl. das parallele Glied. Vielleicht aber ist dies שם זנות לאפרים überhaupt auszuscheiden, dann hätten wir hier wie in den folgenden vv. die Kinastrophe. Der Sinn von v. 11 bietet erhebliche Schwierigkeiten. Angeredet kann jedenfalls weder Jahve sein – er ist offenbar in v. 10 das redende Subjekt, – noch Ephraim – dabei bliebe גם unverständlich – sondern nur Juda, so daß also יהודה, absolut voraufgestellt, durch לך wieder aufgenommen wird. Subj. ist entweder Jahve, dann aber muß man שַׁת = שָׁתִי lesen, oder קציר, dann ist mit Hier. שִׁית zu lesen: auch dir habe ich – oder: auch dir ist eine Ernte bestellt. Damit weist der Verf. offenbar auf die glückliche Endzeit, die mit dem Tage Jahves anbricht. Die auffallende Voranstellung des גם יהודה erklärt Marti durch die Annahme, daß v. 11 aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist: גם יהודה setze den Schluß von v. 10 fort, während שת קציר לך וגו׳ auf gleicher Linie wie 5_{15}–6_3 stehe. Zu 11b gehören offenbar noch die ersten beiden Worte von 7_1, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß 11b erklärende Glosse zu 7_1 init. כרפאי לישראל ist (Wellh.). Angesichts der Tatsache, daß die vv., die auf Juda bezug nehmen, späterer Einschub sind, mit Rücksicht ferner auf die für Hosea, den nur im Nordreich wirkenden Proph., sehr auffallende Anrede Judas scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß auch v. 11 ein späterer Einsatz ist.

XIV. 7,1ff. Die Verkommenheit Israels in seinem politischen Leben. Gehört der Anfang von 7,1 כרפאי לישראל zu 6_{11}, so ist auch das ו vor נגלה zu tilgen (Oort); es ist nicht unmöglich, daß nach רעות שמרון ein dem נגלה entsprechendes Praed. etwa יָדַעְתִּי oder נִרְאָה ausgefallen ist, da der Parallelismus sonst ein sehr sorgfältiger ist. Dem עָוֹן entsprechend ist wohl mit LXX רָעַת zu vokalisieren. v. 1b begründet 1a: ihre Sünden sind offenbar, weil sie mit Händen zu greifen sind. Durch בחוץ wird יבוא als in demselben Sinn wie Jo 2_9 gebraucht erwiesen: ins Haus dringen, freilich geht in Jo 2_9 בבתים vorher, es wird daher richtiger sein, auch mit Rücksicht auf den Rhythmus, בבית bezw. ביתה hinter יבוא einzuschieben vgl. auch LXX deren πρὸς αὐτὸν aus προς οἶκον verderbt ist (Oettli); פֹּעֲלֵי שֶׁקֶר ist offenbar als Einschub zu tilgen, weil es zu 1a nicht recht paßt: 1b schildert was 1a entsprechend offen am Tage liegt. Statt פָּשַׁט, das neben יבוא auffallend ist, wird mit LXX פֹּשֵׁט zu vokalisieren sein. Es ist übrigens nicht unmöglich, daß auch 1b Einschub ist. In 2 ist כל רעתם זכרתי Obj. zu יאמרו: soweit sind sie gesunken, daß ihnen jeder Gedanke an den rächenden Gott der Gerechtigkeit entschwunden ist. Zu עתה vgl. 8_8 10_3 = unserm „bereits, schon“: schon stehen sie so im Banne ihrer Taten, daß sie von ihnen nicht mehr loskommen können. Andere haben סבבוני lesen wollen, dann wäre der Ged. daß ihre

sagen sich nicht in ihrem Herzen, | daß ich all ihrer Bosheit gedenke, || schon umringen sie ihre Taten, | vor meinem Angesicht sind sie. ||

[3]In ihrer Bosheit *salben sie* Könige und in ihrem Trug Fürsten. [4]*Sie alle gleichen den Bäckern*: wie ein glühender Ofen sind sie, ein Bäcker

---

Freveltaten Jahve auf allen Seiten umgeben, wohin er blickt, fällt sein Auge auf ihren Frevel. Mit dem letzten Satz zu v. 2 kehrt der Ged. wieder zu dem in v. 1 zurück. Man wird schwerlich mit der Annahme irren, daß der Prophet mit dieser starken Betonung, daß ihre Taten vor Jahve offenbar sind und Jahve ihrer gedenkt, sich in Gegensatz stellt zu der von den Isr. vertretenen Meinung, daß Jahve von ihren Taten nichts wisse, sich um sie nicht kümmere.

Vielleicht beginnt 7_3 wieder ein neues Prophetenwort, notwendig ist die Annahme nicht. Hosea nimmt hier besonders auf die politischen Zustände Rücksicht und zeigt, wie auch diese durch Israels Treulosigkeit bedingt sind. Subj. in ישמחו können nur die Israeliten sein vgl. 8_4, denn das so oft mit מלך zusammengenannte שרים kann im Satz keine andere Stellung haben als מלך. Treffend hat übrigens Wellh. darauf aufmerksam gemacht, daß wahrscheinlich ימשחו st. ישמחו zu lesen ist, und auf 8_{10} verwiesen, an welcher Stelle ursprünglich das noch von LXX gelesene Verb. משח stand. Während bei der Lesart des MT. v. 3 ohne engeren Zusammenhang mit dem folgenden steht, würde bei der von Wellh. vorgeschlagenen LA. sich der treffende Ged. ergeben, daß dem Anfang die weitere Entwicklung entspricht: aus Lüge und Treulosigkeit gingen Könige und Fürsten hervor, und Treulosigkeit und wüste Leidenschaft behielten auch weiterhin die Herrschaft, so daß der Aufruhr hier an der Tagesordnung ist. In v. 4a muß eine Textverderbnis vorliegen, nicht nur daß תַּנּוּר hier als Fem. gebraucht und daß מֵאֹפֶה neben בֹּעֵרָה auffallend ist, es unterliegt vor allem die Vergleichung כמו תנור bei מְנָאֲפִים erheblichen Bedenken: sie alle sind Ehebrecher wie ein glühender Ofen! Am leichtesten wird dadurch geholfen, daß man hinter מְנָאֲפִים das Versende setzt (Wellh.). Die Verwendung des נאף in bezug auf Israels politischen Abfall ist allerdings nicht ohne Bedenken, da Hosea bei diesem Bild an die Beziehung zu Jahve denkt. Die folgenden Worte bilden einen selbständigen Satz, der durch die von Oort vorgeschlagene andere Konsonantenableilung leicht gewonnen wird: כְּמוֹ תַנּוּר בוער הם: sie sind einem brennenden Ofen gleich; wie das Feuer den Ofen erhitzt, so ihre Leidenschaft diese Großen. Die folgenden Worte führen dies Bild nicht weiter aus, sondern fügen einen neuen Gedanken hinzu: wie ein Bäcker erst nach der Durchsäuerung das Feuer anfacht, so auch diese Großen: sie wissen ihre Leidenschaft zu verheimlichen, bis der geeignete Moment da ist, wo offenbar wird, was in ihnen schlummerte. Trifft diese Erklärung zu, wird es sich nicht empfehlen אפהו st. אפה zu lesen und die folgenden Worte als Relativsatz anzuschließen, denn während zuerst die Großen mit dem glühenden Ofen verglichen werden, werden sie hier mit dem Bäcker und seinem Tun verglichen. Aus diesem Grunde hat Marti den Anfang gelesen: כֻּלָּם מִן אֹפִים und vor אֹפֶה gesetzt. Er sieht mit Recht hier in v. 4 zwei zu verschiedener Zeit in den Text eingedrungene Glossen: die erste Glosse כמו תנור בֹּעֵר הם gehört zu v. 7, die andere wahrscheinlich zu v. 6, speziell zu der falschen LA אֹפֵהֶם. Eigenartig ist freilich כֻּלָּם מִן אֹפִים, das מ von מן könnte durch Dittographie entstanden sein und נאפים könnte aus כאפים verderbt sein, was bei der Ähnlichkeit des altsemitischen נ und כ leicht erklärlich ist. Ein Abschreiber hatte wohl diese beiden ersten Worte des zweiten Bildes übersehen und trug sie am Rande nach, von wo sie nun an verkehrter Stelle in den Text eindrangen. מעיר ist fraglich, nicht nur insofern es Part. Hiph. vgl. Jes 33_8 oder Inf. von עיר = עור vgl. Jer 31_{36} Job 32_1 sein könnte, sondern vor allem wegen seiner Bedeutung, es ist entweder: „aufwecken, erregen", oder: „aufwachen", während hier die Bedeutung des Anschürens bezw. Anzündens erwartet wird, die sich nicht nachweisen läßt. LXX übersetzt εἰς πέψιν κατακαύματος (καταπαύματος mit Grabe zu emend.) ἀπὸ τῆς φλογός, sie scheint also מִבַּעַר gelesen zu haben vgl. Vollers zu d. St., was einen trefflichen Sinn gibt: ein

hört auf zu *schüren* vom Kneten des Teiges bis zu seiner Durch-
säuerung. 5 *Sie* machten *den König krank | die Fürsten von Weinglut, || ...... |
6 denn *es brennt* gleich dem Ofen ihr Herz | in ihrer Arglist, | die ganze Nacht
schläft ihr *Zorn*, || am Morgen brennt er | wie loderndes Feuer. || 7 Sie alle glühen
dem Ofen gleich | und verzehren ihre Richter; || all ihre Könige sind gefallen, | es
ist keiner unter ihnen, der zu mir ruft. ||

Bäcker hört auf in Brand zu setzen vom Anmengen des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung. v. 5 hebt aus der jüngsten Vergangenheit ein Ereignis heraus, welches das Verderben deutlich kennzeichnet. Ist v. 5 die Forts. zu v. 3, dann wird es am nächsten liegen in החלו dieselben wie in יְשַׂמְּחוּ v. 3 zum Subj. zu nehmen und שרים als Obj. anzusehen, חמת gibt die Beziehung bezw. Ursache an; zum stat. constr. vor מִן vgl. K. § 130a; zu יום als Akkus. temp. vgl. K. § 118i. יום מַלְכֵּנוּ könnte entweder des Königs Krönungs- oder Geburtstag sein, den die Verschwörer zur Ausführung ihrer Pläne benutzen. Auffallend ist freilich das indeterminierte שרים, deshalb wollten andere שָׂרֵינוּ lesen und הֵם statt יום so daß also שרינו und מַלְכֵּנוּ wie in v. 3 sich entsprechen. Ist מלכנו richtig überliefert, so läßt das schließen, daß entweder der gemordete König der letzte legitime war, oder daß der Nachfolger noch nicht allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Freilich ist nicht zu verkennen, daß die Suff. in מַלְכֵּנוּ und שרינו auffallend wären, da ja Jahve als redend zu denken ist, man müßte also wohl הַמֶּלֶךְ und השרים lesen. Damit aber wäre auch die Konj. von Siev.-Guthe erledigt, die 7_{56} lesen wollen: השכירו המלך לצצים: „Gewissenlose machten den König trunken". Wie freilich 5b zu verstehen bezw. wie zu bessern ist, läßt sich nicht sagen. Welchen Ged. v. 6a begründet, ist bei der Verderbnis von 5b unklar. קרבו spottet jeder Erklärung vgl. meinen Kommentar S. 125f.: schon die Fülle der Versuche dem MT. einen Sinn abzugewinnen zeigt die Unsicherheit des Textes. Mit Hülfe der LXX ist nicht weiter zu kommen, sie hat wahrscheinlich keinen andern Text gehabt. Bestechend ist die von Schorr vgl. Perles Analekten S. 32. 37 vorgeschlagene Änderung כִּי קִרְבָּם כַּתַּנּוּר לִבָּם בֹּעֵר בָּם: denn ihr Inneres gleicht dem Ofen, ihr Herz brennt in ihnen, die eine sehr geringe Änderung am MT. vornimmt, aber schon das muß bedenklich machen, daß der zweite Satz erst die Erklärung dem vorhergehenden Bilde beifügt, nicht minder bedenklich ist die Struktur dieses v. Die größte Wahrscheinlichkeit liegt dafür vor, daß wir in v. 6 bis אֹפֵהֶן einen Doppeldreier haben, dessen erster Teil bis לִבָּם reicht. In dem ersten Teil ist wohl קָדַח vgl. LXX zu lesen, im zweiten ist אַפְּהֶם statt אֹפֵהֶם zu lesen cf. Trg. Syr., da durch das folgende הוּא, das nur auf אפהם gehen kann, die masoret. Vokalisation ausgeschlossen ist. Zum Suff. in אַפְּהֶם vgl. Lev $8_{16.25}$ Gen 21_{28} u. ö. K. § 91c. Von dieser Erklärung aus ergibt sich, daß das metrisch überschüssige בְּאָרְבָּם „durch ihre Arglist" als Interpol. auszuscheiden ist. Der Sinn ist klar: ihr Herz brennt dem Ofen gleich: wie die ganze Nacht das Feuer nur unter der Asche glimmt, aber am Morgen angeschürt zur hellen Flamme wird, so ist es auch bei ihnen: die ganze Nacht beim Fest verstehen sie es, ihren Zorn zu dämpfen, aber am Morgen „wenn alles seinen Rausch ausschläft" (Wellh.), lodert er auf. v. 7 zeigt, wie diese alle durchglühende Leidenschaft das ganze Volk erfaßt hat und die Ursache der hier im Nordreich heimischen Revolutionen ist, denen keine Obrigkeit standzuhalten vermag; jener Fall, auf den v. 5 Bezug nahm, ist also kein vereinzelter. Deutlich ergibt sich aus diesem v., daß Hosea bis in die Zeit des Menahem gewirkt hat. Freilich so offenkundig auch das Verderben ist, zur Umkehr bringt es Israel nicht. v. 7 fin. weist indirekt darauf hin, daß nur in der religiösen Erneuerung des Volkes nicht aber in dem fortwährendem Wechsel der Könige das wirksame Heilmittel für diese inneren Schäden gegeben ist.

XV. 7, 8—8 (1. 2) 3. Die bösen Folgen von Israels Verkehrtheit sind schon hervorgetreten, dennoch beharrt es in derselben, ja der einfältigen Taube gleich rennen sie in ihr

[8]Ephraim, unter den Völkern, | *siecht es dahin* || Ephraim wurde ein Aschen-
kuchen | ein nicht umgewendeter. || [9]Fremde haben seine Kraft verzehrt, | und es
weiß es nicht. || Greisenhaar findet sich zerstreut an ihm, | und es weiß es nicht. ||
[10]So wird denn Israels Übermut ihm ins Angesicht zeugen, und daß sie
nicht umgekehrt sind zu Jahve ihrem Gott und ihn nicht gesucht haben
trotz alledem. [11]Und Ephraim wurde wie eine Taube | eine einfältige, unver-
ständige: || Ägypten riefen sie, | nach Assur zogen sie. || [12]Sowie sie hinziehen, | werde
ich mein Netz über sie ausbreiten, || *sobald sie ausfliegen*, vom Himmel *hole ich

---

Verderben, denn das muß über sie kommen als Vergeltung für ihre Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen Jahve.

Mit v. 8 beginnt eine neue Gedankenreihe, die mit der vorhergehenden in keiner erkennbaren Verbindung steht. v. 8a ist zweifelhaft: um die Strafandrohung der Zerstreuung unter die Völker kann es sich hier nicht handeln, denn nach 8b müssen wir auch hier eine Schilderung ihres Zustandes erwarten. Ewald hat deshalb בלל mit der Wurzel בל = נבל zusammengestellt, aber das Hithp. bleibt auffallend. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor, vielleicht ist zu lesen: יִבּוֹל es siecht hin, während die Völker in Kraft bleiben (Oettli). 8b Eph. ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden; bleibt nämlich derselbe immer auf derselben Seite liegen, so verbrennt er vgl. 8 8. So ist es v. 9 mit Israel: die verderblichen Folgen seiner verkehrten Richtung treten für jeden erkennbar hervor, dennoch beharrt es in derselben. Zu עֻגָה vgl. m. Arch. I, 111. זרים Bezeichnung der fremden Völker (= Barbaren), deren Hilfe Israel für schwere Opfer erkauft oder die sich den Zustand der Ohnmacht Israels zunutze gemacht haben vgl. II Reg 8 12 10 32 f. 13 3. 7 15 19 f. 29. In 9b liegt wieder das Bild des Staates als Körper zugrunde vgl. 5 12. 14: die Zeichen des beginnenden Alters und der abnehmenden Kraft (שׂיבה) treten hervor. זרק müßte hier intrans. gebraucht sein, besser ist זָרְקָה zu lesen Num 19 13. 20 (Oettli). גם steigert: nicht nur von außen kommt das Verderben, auch die Zeichen der inneren Auflösung sind da. Israel freilich ist blind solchem Verderben gegenüber, es merkt nichts davon. Hitz. u. a. haben ידע absolut fassen wollen: sapere, doch macht Keil wohl mit Recht das nachdrucksvolle והוא dagegen geltend. v. 10 ist nicht Forts. zu v. 9, sondern vielmehr Glosse. Ohne Zweifel ist in diesen vv. 7 8 ff. Jahve als redend zu denken, damit aber ist das יהוה אלהיהם schwer zu vereinigen. Ferner ist der Anfang offenbar aus 5 5 entlehnt. Endlich macht auch die Darstellung Schwierigkeiten. Faßt man וענה als Perf. cons., so stimmen dazu nicht die folgenden Perff., denn es ist sprachlich nicht ohne Bedenken, diese Perff. als Erweiterung und Erklärung des vorhergehenden Subj. גאון ישראל zu fassen, Oettli streicht deshalb das störende ו vor לא שבו. Faßt man aber die sämtl. Verba als Perff., so bringen sie einen Gedanken zum Ausdruck, der sich schon in dem והוא לא ידע v. 9 findet. Zu alledem kommt, daß בכל זאת im Zusammenhang unverständlich ist. Alle diese Erscheinungen lassen sich bei einem Interpolator begreifen, nicht aber bei Hosea. Zu בכל זאת erinnert Marti an dieselbe ebenso unbestimmte Wendung in Jer 3 10. v. 11 greift wieder auf Israels Torheit zurück, um daran sofort v. 12 die Strafe zu knüpfen. Wie die törichte Taube den Schlag verfehlt und in der Fremde herumirrt, in ihrer Torheit auch nicht das Netz des Vogelstellers merkt und geradezu in ihr Verderben rennt, so ist es auch mit Ephraim: statt zu Jahve umzukehren, gehen sie nach Assur und Ägypten, aber zu ihrem Verderben v. 12. Wie ילכו v. 12 zeigt, handelt es sich bei הלכו und קראו um aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart reichende Handlungen. Wie der Vogelsteller mit seinem Netz die auffliegenden Vögel zur Erde niederzieht, so wird Jahve sie fangen und das Gericht an ihnen vollziehen. Aus 12a geht hervor, daß das Bild von den Tauben aus v. 11 hier noch fortgeht. Demnach ist ילכו vom Ausfliegen der Tauben zu verstehen: Das כ vor עוּף entspr. dem כאשר in v. 12aα, demnach ist als Inf. mit Suff. zu vokalisieren כְּעוּפָם und statt השמים ist wohl מִשָּׁמַיִם zu lesen. Jedenfalls ist auch 12b

sie herunter*; | ob ihrer Bosheit binde ich sie. || [13]Wehe ihnen, daß sie von mir
geflohen! | Verderben ihnen, daß sie gegen mich treulos gewesen sind! || Und ich
sollte sie erlösen, | während sie doch Lügen gegen mich reden? || [14]Und sie schreien
nicht zu mir in ihrem Herzen, | sondern sie heulen wegen *Getreide*(?), | wegen
Wein und Most *ritzen sie sich, | sind abtrünnig* von mir. || [15]Ich habe ⟨⟩ ihren
Arm stark gemacht, | und wider mich sinnen sie Böses. || [16]Sie kehren *zu Baal*

---

verderbt. Unwahrscheinlich ist איסרם, das wohl als Impf. Pi. zu vokalisieren wäre. Das setzt voraus, daß das durch zwei Vv. festgehaltene Bild hier im letzten Stichos verlassen wäre, was wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Völlig unmöglich ist כשמע לעדתם „gemäß der Predigt an ihre Gemeinde". Oettli vermutete על רעתם und Marti will אאסרם = אסרם lesen: und ich binde = fessle sie wegen ihrer Bosheit. Budde will אסירם lesen = ich putze sie fort. Auch das würde zum Bilde passen. Statt כשמע לעדתם will Budde lesen כשמע לעגתם. Er erinnert daran, daß nach Jes 28 11 33 19 לעג auch barbare loqui = welschen bedeutet. Welschen tun die Israeliten, weil sie statt bei Jahve bei Ägypten Hilfe suchen, statt hebräisch zu reden ägyptisch reden. Aber auch die Tauben welschen, weil ihre Sprache unverständlich ist und wie ein Stammeln klingt. So sieht Budde in dem לעגתם eine feine Anspielung auf die Ausländerei, auf das Ägyptischreden der Ephraemiten vgl. Zeitschrift f. Assyr. 1911 S. 30ff. v. 13 führt den Gedanken von v. 12 fort: ihr Eilen nach Assur und Ägypten ist nichts als eine Flucht vor Jahve, eine Treulosigkeit gegen ihn, die Verderben nach sich ziehen muß. v. 13b kann nicht als hypothetischer Satz gefaßt werden: selbst wenn ich sie erlösen will, reden sie Lügen wider mich (Drus. u. a.), weil das einen schiefen Gedanken ergibt, vielmehr wird der Anschluß an das Vorhergehende am leichtesten, wenn man ואנכי וגו׳ als Frage der Verwunderung faßt: und ich sollte sie erlösen, während sie doch Lügen wider mich reden? Zum Impf. vgl. K. § 107n; zur Frage ohne Fragewort vgl. K. § 150a. Nach v. 14 und 8 2 rufen sie zu Jahve um Hilfe, tatsächlich aber sind dies Umhilferufen und das Laufen nach Assur und Ägypten unausgleichbare Gegensätze, insofern sie ja mit dem letzteren tatsächlich bekennen, daß Jahve ohnmächtig sei. v. 14 hebt hervor, daß Jahve ihr Rufen zu ihm nicht als aus dem Herzen kommend anerkennen kann, vielmehr ist es nichts als ein Geheul, lediglich dadurch hervorgerufen, daß ihnen die Mittel zu einem Leben des Genusses fehlen oder zu entschwinden drohen. Nach dem parallelen על דגן wird man statt משכבותם einen dem דגן und תירש entsprechenden Begriff, der auf etwas mit der Ernte Zusammenhängendes verweist, erwarten; Smend vermutet משארותם, was den Konsonanten, aber nicht dem Sinne nach sich empföhle, denn משארת ist die Backschüssel. Auch משפתיהם ihre Viehhürden (Oettli) befriedigt nicht. Ob vielleicht דגן statt משכבתם und יין statt דגן zu lesen ist? Zu ייליל vgl. K. § 70d. יתגוררו pflegt meist mit גרה zusammengestellt zu werden, wovon das Hithp. in der Bedeut. „sich erregen" gebraucht wird vgl. Prv 28 4. LXX las יתגדדו „sie ritzen sich", um nämlich auf diese Weise ihre Gebete eindringlicher zu machen und die Gottheit zu beeinflussen vgl. I Reg 18 28. Ohne Zweifel verdient diese LA. den Vorzug. Statt יסורו ist יסרו zu lesen, da סור mit מן, aber nicht mit ב konstr. wird. Zu סרר vgl. 4 16 9 15. Da das letzte Glied יסרו בי auffallend kurz ist, ist vielleicht סרר יסרו בי zu lesen, vielleicht steckt das hier verloren gegangene in dem von LXX nicht gelesenen יסרתי v. 15. v. 15 hebt den Gegensatz ihres Verhaltens zu dem Jahves heraus. Auffallend sind die asyndet. Verba יסרתי חזקתי. LXX hat das erste Verb nicht gelesen, vgl. zu v. 14. Bei 15a ist vielleicht an die krieger. Erfolge unter Jerobeam zu denken, die sie aber zu deuten wußten, so daß sie nicht für Jahve, sondern für die Bealim sprachen vgl. v. 16. Wider den, welcher die Quelle ihrer Kraft ist, sinnen sie Böses, welche Torheit! 15b wird sich wesentlich mit 13 fin. decken. v. 16 bringt wahrscheinlich die Ausführung zu 15b, aber welches der Sinn im einzelnen ist, wird sich schwer feststellen lassen, da der Text stark verderbt ist. ישובו לא על wird gewöhnl.

um, | sind wie ein trügerischer Bogen. || Ihre Fürsten werden durch das Schwert fallen | *ob des Stammelns ihrer Zunge* (im Lande Ägypten?). ||

8 1*Halte nicht zurück, erhebe der Posaune gleich | deine Stimme

---

übersetzt: sie kehren um, aber nicht nach oben d. h. zu Jahve, aber עַל ist als Subst. = Höhe nicht nachweisbar, denn 11_{7} ist gleichfalls verderbt und auch II Sam 23_{1} vgl. LXX kann nicht in Betracht kommen, auch hat man in jener alten Zeit unter עַל nicht ohne weiteres Jahve verstehen können, er wurde urspr. als der auf dem Sinai, später als der inmitten seines Volkes Wohnende gedacht, und erst seit der exilischen Zeit kommt die Vorstellung von dem Himmel als Jahves Wohnung zu größerer Geltung. Offenbar ist לַבַּעַל oder אֶל־הַבַּעַל statt לֹא עַל vgl. LXX εἰς οὐδέν = אֶל־אַל Syr. zu lesen: בעל ist hier aus dem Text entfernt vgl. die Veränderungen der mit בעל zusammengesetzten Eigennamen in Sam., die in der Chron. in ihrer ursprünglichen Form aufbewahrt sind vgl. Marti S. 141, Anm. Sonst gebraucht Hosea freilich הבעלים, doch vgl. 9_{10} 13_{1}. Warum ישובו zu לבעל nicht passen soll (Oettli), ist nicht einzusehen, der Ausdruck paßt vielmehr trefflich in den Zusammenhang: soweit bei ihnen überhaupt von einer Umkehr die Rede sein kann, ist es doch nur eine Umkehr zu Baal, so gleichen sie dem trügerischen Bogen, dessen Pfeil sein Ziel verfehlt. Die verschiedenen Konjj., die versucht sind לא יועילו (Valeton), יֵבֹשׁוּ לא יועילו oder לא ישובו להועיל (Oettli) befriedigen nicht. קשת רמיה könnte „schlaffer" vgl. Pro 10_{4}, aber auch „trügerischer Bogen" vgl. Ps 120_{2}f. sein, in jenem Fall würde auf ihre Unfähigkeit zur innern Umkehr sich aufzuraffen, in diesem darauf hingewiesen, daß sie die auf sie gesetzten Hoffnungen täuschen und das rechte Ziel verfehlen. Offenbar ist diese letzte Erklärung die dem Zusammenhang entsprechende. Im folgenden ist nur יפלו בחרב שריהם klar: ihre Fürsten werden durch das Schwert fallen, sie sind wesentlich die Urheber dieser gottlosen Politik und unempfänglich für alle Mahnungen der Propheten. זעם wird sonst vom Zorne Jahves gebraucht Hab 3_{12} Ez 22_{24} u. ö., hier aber von der Zunge der Fürsten Israels, was, selbst wenn es so sich sonst nachweisen ließe, hier keinen im Zusammenhang passenden Sinn. gibt. Auch worüber diese Fürsten sich ereiferten, ist nicht zu erkennen. Nicht minder bedenklich ist der Schluß des v. Hitz. faßt זו relativisch: ob des Ereiferns ihrer Zunge, deren Spott ist über das Land Ägypten. Gemeint seien die Obersten der assyrischen Partei, welche Ägypten verspotten, dafür aber durch das Schwert nämlich der Ägypter umkommen werden. Aber weder ist dieser Gedanke bei dem Propheten möglich, dem die Anlehnung an Assur wie Ägypten in gleicher Weise Zeichen der Treulosigkeit ist, noch ist eine derartig schwerfällige Konstr. irgend wahrscheinlich. Auch die sonst versuchten Erkl. ergeben keinen brauchbaren Sinn. Auch hier hat Bud. a. a. O. die richtige Lösung gefunden: er sieht in dem זו לעגם eine Randnote, die das unverständl. מזעם korrigieren soll, es ist offenbar zu lesen: מִלַּעַג לְשֹׁנָם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם „wegen des Stammelns ihrer Zunge im Lande Ägypten" vgl. v. 11f. Wenn hier nur von Ägypten die Rede ist, so wird das seinen Grund in der augenblickl. Situation haben. Vielleicht sehen wir hier in die Zeit nach 738, wo Menahem Vasall der Assyrer geworden war und dadurch die ägyptische Partei in Israel Oberwasser bekam. Ist בארץ מִצְרָיִם Interpol., wie Marti vermutet, so würde der Bau des v. יפלו בחרב שריהם מלעג לשונם genau dem Bau der vorhergehenden vv. entsprechen.

8, 1–3 bringen die Ankündigung des bisher nur nebenbei angedeuteten Gerichts. Nach dem MT. muß אל חכך שופר die Gerichtsverkündigung einleiten vgl. 5_{8} Am 3_{6}, nur ist אל חכך insofern schwierig, als חך nicht geradezu „Mund", sondern immer nur „Gaumen" bezeichnet, und dieser doch füglich hier nicht gemeint sein kann, da ein Blasen der Trompete nur möglich ist, wenn sie an den Mund gesetzt wird. Der urspüngliche Text der LXX (εἰς κόλπον αὐτῶν) gibt ebenso wenig eine Besserung an die Hand als die Pesch., welche übersetzt, als hätte sie חכך כשפר gelesen und חך geradezu als Synon. von פה nimmt. Da der Anfang so nicht verständlich ist, LXX auch jedenfalls שופר nicht gelesen hat, sondern an-

über Jahves Haus, || weil sie meine Verordnung übertreten | und wider meine Unterweisung gefrevelt haben. || [2]Zu mir schreien sie: *Gott*, wir (Israel) kennen dich. [3]*Fürwahr* verschmäht hat Israel was gut ist, so mag der Feind es verfolgen.

[4]Sie setzen Könige ein, aber ohne mich, | sie machen Fürsten, doch ohne daß ich darum wüßte, || ihr Silber und ihr Gold machen sie | sich zu Götzen, — damit

---

scheinend עֵפֶר — wahrscheinlich sind כַּנֶּשֶׁר und שֹׁפָר Varianten —, so liegt die Vermutung nahe, daß hier Textfehler vorliegen. Oort wollte den Anfang mit dem Schluß von c. 7 verbinden und unter Benutzung der LXX lesen: בארץ מצרים ילחכו עפר באשור מעל בית יהוה, aber es ist klar, daß nach יפלו בחרב שריהם diese Forts. unmöglich ist. Cheyne (The Expositor 1897 S. 364) konjizierte הרם קול בכה כנשר על בית יהוה. Dieser Text gibt einen im Zusammenhang befriedigenden Sinn und seine Entstehung ist leicht begreiflich: הרם konnte nach מצרים leicht ausfallen, קל = אל u. שפר u. כנשר sind schon von Graetz als Varianten erkannt. Marti vermutet, daß Jes 58_1 wohl den Anlaß zu dem Einschub gegeben hat, ja daß der Text hier vielleicht überhaupt ursprünglich lautete: אל תחשך כשופר הרים קולך על־בית יהוה. Da offenbar Jahve als redend zu denken ist, so legt auch das בית יהוה den Ged. nahe, daß das Wort einem Interpolator zugehört. Wahrscheinlich ist bei בית י׳ an das Land zu denken, das 9_{15} als Jahves Haus erscheint. Wie v. 1a, so ist wahrscheinlich auch v. 1b Interpolation, denn ברית ist hier nicht „Bund", sondern Synon. zu תורה: es ist die Summe der von Jahve geforderten Pflichten, die im Gesetz ihren urkundl. Ausdruck gefunden haben vgl. Jes 24_5 Ps 78_{10}. Diese Aufforderung v. 1 kann nur als an den Proph. gerichtet gedacht werden, was insofern auffallend ist, als sonst immer Jahve durch den Proph. direkt zu dem Volk spricht. Läßt die Abhängigkeit von Jes 58_1 sich nicht leugnen vgl. auch v. 2, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß wir hier eine Interpolation vor uns haben. v. 2 ist als Forts. zu dieser Aufforderung auffallend, ja der Sinn ist aus dem Wortlaut von v. 2 kaum verständlich, erst durch Heranziehung von Jes 58_2 und Vergleichung von Hos 7_{14} wird der Sinn klar. Wie dort sich an die Aufforderung Israel seine Sünde zu verkündigen die Schilderung dieses Volkes schließt, das sich täglich an ihn wendet und seine Wege wissen möchte, aber keine rechten Früchte bringt, so heißt es nach der Aufforderung auch hier: wir, Gott, kennen dich. אלהי וגו׳ v. 2 muß Inhalt von יזעקו sein, doch fällt dabei ישראל auf, das nur nähere Bestimmung zu dem in ידענוך liegenden Subj. sein könnte; LXX und Pesch. bieten es freilich nicht, ebenso lasen sie אלהים, wahrscheinlich ist jenes durch Versehen eines Abschreibers in v. 2 gekommen. Der Sinn von v. 2 kann nur sein, daß sie trotz aller Frevel doch zu Jahve rufen, aber es ist nur eine Tat ihrer Stimme, nicht ihres Herzens vgl. 7_{14}.

v. 3 ist wahrscheinlich nicht Forts. von $8_{1.2}$, sondern der Abschluß der Rede 7_8ff., der Schuld u. Strafe in einem kurzen Wort zusammenfaßt. טוב kann nicht von Jahve verstanden werden, was sowohl sprachl. Gründe — die Indetermination — wie sachliche — diese Bezeichn. Jahves wäre ohne Beispiel — verbieten, vielm. ist es „das Gute und Nützliche", was Jahve durch den Mund der Proph. von ihnen gefordert: statt des Kultus Gerechtigkeit, statt der Hinwendung zu Assur und Ägypten die Umkehr zu ihm usw. Zu ירדפו vgl. K. § 60d. LXX drücken zu Anfang von v. 3 ein כי aus, das leicht durch einen Abschreiber übersehen werden konnte, wenn v. 2 mit ידענוך schloß, es müßte hier, wenn v. 3 die Rede 7_8ff. abschließt, affirmative Bedeutung haben.

XVI. 8, 4—14 wendet sich wider Obrigkeit und Kultus, die beide Jahve fremd sind und verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen: die törichte Politik und die Verachtung von Jahves Thôra, denn der Kultus hat mit dieser Thôra nichts zu tun. v. 4 bezieht sich wesentlich auf die Ereignisse nach dem Tode des Jerobeam, die $7_{3.7}$ schon durchblickten: die ganze damals vorhandene Obrigkeit מלך und שרים vgl. 3_4 7_3 8_{10} 13_{10} besteht ohne Jahves Willen, ist die Frucht jener frevelhaften Revolutionen, welche in den letzten Jahrzehnten die

sie der Vernichtung anheimfallen. ‖ [5]*Ich* verschmähe dein Kalb, Samarien, | mein Zorn ist wider *es* entbrannt, ‖ wann endlich vermögen sie von der Strafe loszukommen! [6]Denn aus Israel ist es, ein Werkmeister hat es gemacht, und nicht ists ein Gott; ja zu Splittern wird werden | das Kalb von Samarien. ‖ [7]Denn Wind säen sie | und Sturm ernten sie, ‖ ⟨ ⟩ eine Saat, *die* keine

Kraft dieses Reiches verzehrten. Alle diese Könige waren Usurpatoren, welche andere und höhere Gesichtspunkte als die Mehrung ihrer persönlichen Macht nicht hatten. Zu השירו vgl. K. § 67v. So ist das Urteil Hoseas über sie begreiflich genug. Die in 4b genannten עצבים sind die Stierbilder von Dan und Bethel: in ihnen kann Hosea kein Bild Jahves erkennen, darum nennt er sie verächtlich „Kälber", die ein Gegenstand des göttl. Abscheues sind und notwendig dem Gericht verfallen müssen. Zu dem doppelten Akkus. bei עשה vgl. K. § 117ii. In יכרת ist כספם וזהבם Subj., sie hätten es sich sagen können, daß dieser Mißbrauch die Vernichtung zur Folge haben müsse, daher למען. Besser liest man mit LXX und Syr. יכרתו, dann würde natürlich עצבים Subj. sein. Das Metrum der folgenden vv. legt den Ged. nahe, daß der Schluß des v. interpoliert ist. Hosea ist der erste, bei dem die Polemik gegen die Jahvebilder hervortritt, wenngleich der Gegensatz gegen die Gottesbilder ohne Zweifel älter ist. v. 5 setzt den Ged. von v. 4fin. fort. Wäre der Text richtig, müßte זנח intrans. gebraucht sein: ein Gegenstand des Abscheues ist dein Kalb, aber nach 8_3, wo dasselbe Verb. trans. konstruiert ist, sowie nach dem parall. Glied hat die Konjekt. Wellh.s אֶזְנַח oder זָנַחְתִּי, durch die auch der rechte Gegensatz dieses v. 5 zu v. 4 sich ergibt, alle Wahrscheinlichkeit für sich vgl. zu 10_{15}. Da wir immer nur von Stierbildern in Dan und Bethel hören, so wird שמרון hier nicht als Stadt in Betracht kommen, sondern es ist Bezeichnung für Nordisrael überhaupt vgl. 7_1 8_6 $10_{5.7}$ 14_1, und das hier gemeinte Stierbild wird wohl das zu Bethel als des Hauptheiligtums sein vgl. 10_5 Am 7_{13}. Natürlich ist עגל שמרון eine vom Proph. gebildete spöttische Bezeichnung des Bildes. בם müßte sich auf die unter שמרון angeredeten Nordisraeliten beziehen. Da aber v. 6 von עגל redet und Samarien vorher angeredet ist, so ist wohl בו statt בם zu lesen, das auch ein cod. der LXX bietet. Nach dem Hinweis auf Gottes Zorn erwartet man eine Andeutung des Gerichts: so ist v. 5 die weitere Ausführung von v. 4fin. Es kann demnach, wenn der MT. richtig ist, נקיון schwerlich „Schuldlosigkeit" sein Gen 20_5 Ps 26_6 73_{13}, sondern es müßte die Freiheit von der Strafe bezeichnen. So kommt das Subst. freilich nicht vor, aber nach Jer 25_{29} vgl. Ex 21_{28} kann über die Möglichkeit dieser Bed. kein Zweifel sein. Jedenfalls, ob von Schuldlosigkeit oder Straflosigkeit verstanden, ist der Satz 5b im Munde Jahves, der erzürnt ist über Jahves Kalb, unmöglich. Auch metrisch überschüssig. Auch von 6a, der eng mit 5b zusammenhängt, gilt das gleiche, Hosea hat sein Urteil schon v. 4 angegeben. ו vor הוא, das Subj. zu מישראל sein muß, läßt sich schwer rechtfertigen, da es als zur Heraushebung eines einzelnen Begriffes wie και gebraucht sich nicht nachweisen läßt, höchstens steht es = „und zwar" und fügt zum vorhergehenden Begriff einen andern hinzu. Es wird daher ו vor הוא zu streichen sein: Israels Gott aus Israel, das Werk eines Werkmeisters wie widersinnig! Vorausgesetzt bei dieser ganzen Polemik ist die vom Volke vollzogene Identifizierung des Bildes mit dem im Bilde Dargestellten. 6b hebt die Folge von 5a heraus. שבבים ist ein schon den alten Verss. unverständl. ἀπ. λεγ., es könnte dem aram. שְׁבָא entspr. etwa: „Splitter" sein, dann müßte das Stierbild ähnlich dem Ephod seinem Kerne nach Holz gewesen sein, das mit einem Goldüberzug bekleidet war. Das war offenbar bei den Isr. das Gewöhnliche, während das vollständig aus Metall gegossene Bild von außen importiert und als solches verpönt war vgl. meine Arch. II, 24. Zu solchem Gericht muß es kommen, weil die Ernte der Aussaat entspr. v. 7 רוח als Bild der Nichtigkeit, des Frevels usw. vgl. 10_{13}. Zu סופתה, das eine Steigerung zu רוח bezeichnet, vgl. K. § 90g. In 7b verbinden die Mass. קמה mit אין לו, so daß צמח Subj. in יעשה wäre, aber dabei ist 1. die Beziehung von לו unklar, es könnte sich nur auf die Israeliten beziehen, die in den vorhergehenden

Fruchthalme hat |, die keine Halmfrucht trägt, || würden sie etwas tragen, Fremde
würden es verschlingen. 8Vernichtet ist Israel, | 9aβEphraim vereinsamt, || be-
reits ist es unter den Völkern geworden | wie ein wertloses Gefäß. || 9Denn sie sind
nach Assur hinaufgezogen | 〈〉; nach *Ägypten* geben sie Liebesgeschenke. || 10Auch

---

Verb. Subj. sind, dann aber sollte man den Plur. erwarten, 2. ist auch der Sinn mehr als bedenklich: ist das Vorhandensein von קמה negiert, so versteht sich von selbst, was der folgende Satz sagt. Wellh. hat richtiger צמח zum Vorhergehenden gezogen, so daß sich entsprechen: אין לו צמח und בלי יעשה קמח, was auch durch den Reim angezeigt ist. Es bleibt freilich die Schwierigkeit der Beziehung von לו. Bei dem jetzigen Texte müßte es auf קמה gehen, das aber Fem. ist. Könnte man auch לו = לה schreiben und dies לָהּ lesen, so bleibt doch יעשה, wofür man ebenfalls ein Fem. erwarten sollte, wenn קמה Subj. ist; die Schwierigkeit löst sich leicht von der Annahme aus, daß י von בלי dittographiert ist und עָשָׂה zu lesen ist. קֶמַח eig. das Grobmehl, hier zur Bezeichnung der Frucht überhaupt, des Korns, ist wegen צֶמַח gewählt, und zu עשה von vegetabil. Erzeugnissen vgl. Job 14 9 K. § 53g Anm. v. 7fin. ist Glosse, die als solche schon dadurch gekennzeichnet ist, daß v. 7fin. das vorhergehende Bild im eigentlichen Sinn nimmt, auch ist 7fin. insofern auffallend als er die vorhergehende Drohung einschränkt (Marti), auch metrisch ist dieser Schluß überschüssig. v. 8 weist darauf hin, wie das angedrohte Gericht schon in der Vollziehung begriffen ist: wegen עתה היו wird auch נבלע von der Gegenwart verstanden werden müssen. עתה mit dem Perf. היו, für das offenbar היה dem נבלע entsprechend zu lesen ist, weist hier zweifellos auf die unmittelbare Gegenwart, während es v. 10. 13 mit dem Impf. die nahe bevorstehende Zukunft, den in nächster Nähe befindlichen Wendepunkt bezeichnet. Zu dem Bild am Schluß von v. 8 vgl. Jer 22 20 48 38. Begreiflich genug ist Hoseas Urteil nach Schilderungen, wie sie c. 7 bringt, die fortwährenden Militärrevolutionen mußten Israels Kraft vernichten, nicht minder ihre verkehrte Politik, bei der das letzte Resultat doch nichts andres als der Verlust ihrer Selbständigkeit sein konnte. Darauf weist sofort v. 9. פרא בודד לו müßte Appos. zum Subj. in עלו sein: wie der Wildesel, der immer für sich allein bleibt, aber dieses Bild paßt nicht in den Zusammenhang, in dem davon die Rede ist, daß Israel mit andern Völkern anbändelt. Dazu kommt, daß פרא בודד לו zwischen 9aα und 9b metrisch störend ist. Deshalb haben Marti, Guthe u. a. אֶפְרַיִם statt פרא gelesen, u. zwar ist dieser Satz אפרים בודד לו das zu נבלע ישראל v. 8 gehörige parallele Glied. Jetzt ist אפרים in 9b neben המה in 9a auffallend, gewöhnlich entsprechen sich bei Hosea in parallelen Sätzen ישראל und אפרים. In 9b ist der Plur. התנו nach אפרים auffallend vgl. 11. 14. 9 3; התנו selbst ist ἁπ. λεγ., das LXX und Syr. hier anscheinend nicht gehabt haben, sie lasen vielleicht אֶתְנַן אֲהָבִים. Meist pflegt man התנו mit אתנה 2 14 zusammenzustellen, das aber gleichfalls nur an dieser Stelle sich findet vgl. zu d. St. Wahrscheinlich ist statt התנו vielmehr יתנו zu lesen, was durch יתנו in 10a aufgenommen wird, und אהבים sind Liebesgaben, vielleicht Term. der Gaben an die Buhlerin. Für אפרים aber vermutet Wellh. מִצְרַיִם, das gerade hier vermißt wird, da Ägypten, nicht aber Assur, in v. 13 als Ort der Strafe genannt wird, und beide auch sonst nebeneinander erscheinen vgl. 7 11. Natürlich müßte מצרים ein dem אשור entsprechender, von עלו abhängiger Akkus. sein, und יתנו gäbe den Zweck ihrer Züge nach Assur und Äg. an. Möglich wäre freilich auch die Konj. מִצְרַיְמָה נָתְנוּ, so würde 9b genau parallel 9a sein (Marti). Zu v. 9 vgl. 12 2. v. 10a bietet starke Schwierigkeiten. Gewöhnlich wird hier יתנו als Impf. zu jenem התנו v. 9 gefaßt, doch vgl. vorher. Das Suff. in אקבצם geht nicht auf גוים (de W., Hitz. u. a.), denn in diesem Fall könnte ein על ישראל oder ähnl. nicht fehlen, sondern es bezieht sich auf das Subj. in יתנו, und zwar kann dem Zusammenhang entspr. אקבצם keine verheißende (Umbr.), sondern nur drohende Bedeutung haben, es müßte an das „Einheimsen" ins Exil gedacht sein vgl. 2 16 f. 3 3 f. 8 13 und 9 3, aber so findet das Verb. sich sonst nicht, deshalb will Oettli etwa אֲפִיצֵם lesen, aber auch

wenn sie unter den Völkern *dahingegeben werden*, | ich werde sie
sammeln || *und sie werden bald aufhören*, *zu salben* | Könige und Fürsten. ||
[11]Denn so viele Altäre auch Ephraim sich errichtet hat ⟨⟩, | es waren ihm Altäre,
um zu sündigen. || [12]Mag ich ihm auch meine Weisungen noch so zahlreich vor-
schreiben, | wie die eines Fremden werden sie geachtet. || [13]Schlachtopfer *lieben sie
und* sie opferten | Fleisch und sie aßen. — || Jahve hat kein Gefallen an
ihnen. Nun *werde ich* ihrer Schuld gedenken, | *werde* ihre Sünde heimsuchen, |

---

so bleibt der erste Satz auffallend, denn er hebt nur ihre Absicht heraus, während man doch erwarten sollte: auch wenn sie Erfolg haben sollten mit ihrem Werben um ein Bündnis, doch will ich sie zerstreuen. Marti wird Recht haben, wenn er in 10a eine Interpolation sieht, durch die den unter die Völker Zerstreuten die Sammlung verheißen wird. Freilich wird es nötig sein יֻתְּנוּ zu lesen cf. LXX. v. 10b spottet jeder Erklärung, alle Versuche dem MT. einen befriedigenden Sinn abzugewinnen sind gescheitert. LXX haben καὶ κοπάσουσιν μικρὸν τοῦ χρίειν βασιλέα καὶ ἄρχοντας, haben also gelesen וְיַחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים; zu חדל = κοπάζειν vgl. Am 7_6 Jdc 20_{28} Rt 1_{18} und zu der Verdrängung von משח vgl. 7_3. Dieser von LXX gebotene Text beseitigt nicht nur alle Schwierigkeiten, sondern paßt auch trefflich in den Zusammenhang: dann, wenn sie, der Freiheit beraubt, im Exil sitzen werden, werden sie endlich damit aufhören müssen, Könige und Fürsten zu salben vgl. 7_3, dann können sie keine Revolutionen mehr machen. מעט steht tempor. wie Ps 2_{12} 81_{15}. v. 11 begründet die Notwendigkeit des Gerichts durch des Volkes Hang zum Kultus. Das erste לחטא muß gestrichen werden, weil es dem folgenden Satz seine überraschende Schärfe nimmt. v. Orelli wollte לְחַטֵּא lesen, aber schwerlich mit Recht, denn dem Volke fehlte ja durchaus die Vorauss. nämlich das Bewußtein seiner Verschuldung, auch hatte in der alten Zeit der Sühnged. eine derartig zentrale Bedeut. nach allem, was wir über die Kultusgesch. wissen, nicht vgl. m. Arch. II, 228ff. Ephr.s Eifer im Kultus ist vom Übel, weil es dadurch nur tiefer in die Sünde und Verkehrtheit hineinkommt vgl. zu 4_7. v. 12 weist nach, daß dieser Kultus nicht Jahves Willen entspricht. Da רבו ohne Zweifel den Begriff der ungezählten Menge zum Ausdruck bringt, kann אכתב nicht die faktisch vollzogene und öfter geschehene Handlung bezeichnen, vielmehr steht es im hypothet. Sinn: schreibe ich ihm auch vor, vgl. K. 159b. רִבּוֹ müßte nach aramäischer Art verkürzt sein aus רִבּוֹת, doch kommt dieser Plur. nur in der jüngeren Sprache vor vgl. Neh 7_{71} Esr 2_{69} Ps 68_{18} Dan 11_{12}. Kere will רֻבֵּי, ein Plur., der nur hier sich fände. Wellh. schlägt רֹב תּוֹרֹתַי vor, während Graetz Gesch. II, 1 S. 469 lieber דִּבְרֵי statt רבי lesen will, was aber den Begriff der Thôra als eines Ganzen voraussetzt, während es sich hier um eine Menge von Thorot handelt. זָר ist von einem zu ergänzenden תּוֹרת abhängig: ein Fremder hat eben nichts zu befehlen vgl. Gen 19_9. Ohne Zweifel setzt diese Stelle geschriebene Thôrôth voraus, fraglich ist nur, was war ihr Inhalt? Da der Prophet sich hier gegen seine Zeitgenossen wendet, die sich in Opfern nicht genug tun können v. 11, so kann diese Gesetzgebung nicht wesentlich Kultusgesetzgebung gewesen sein. Das folgt auch aus 4_6ff., wo der Prophet den Priestern, welche des Volkes Hang zum Kultus in selbstsüchtiger Weise stärken, den Vorwurf macht, daß sie Jahves Thôra vergessen haben. Dort mächt der Prophet zugleich darauf aufmerksam, daß so sich der Mangel an Gottesfurcht und Sittlichkeit im Lande erkläre; statt Liebe und Treue ist Lüge, Mord, Ehebruch an der Tagesordnung. Demnach muß der Inhalt dieser von den Priestern vergessenen Thôra wesentlich sittlich-religiöser Art gewesen sein vgl. Mch 6_6f. Statt diesen sittlichen Forderungen nachzukommen opfern sie v. 13. Was הבהבי ist, ist nicht klar. Man könnte es von יהב ableiten (vgl. צאצאים von יצא): Opfer meiner Gaben d. h. Opfer, welche meine Gaben sind, aber man gewinnt so keinen befriedigenden Sinn, offenbar liegt ein Textfehler vor, vielleicht ist אָהֵבוּ וַיִּזְבָּחוּ zu lesen (Duhm). בשר muß von ויזבחו abhängig sein, und ויאכלו

nach Ägypten müssen sie zurück. [14]Und Israel vergaß seinen Schöpfer
und baute Paläste, und Juda machte viel befestigte Städte, so will ich
denn Feuer wider seine Städte senden, daß es seine Paläste verzehre.
9 [1]Freue dich nicht, Israel, | *frohlocke* nicht wie die Heiden, || daß du untreu
deinen Gott verlassen, Buhlerlohn geliebt hast | auf allen Getreidetennen. || [2]Tenne

ist hinzugefügt, um anzudeuten, worauf es ihnen schließlich bei ihren Opfern ankam: auf die Schmausereien, bei denen es hoch herging. יהוה לא רצם ist Interpolation, als solche schon an der 3. Pers. kenntlich, während doch Jahve redet. Diese Interpolation hat auch auf die folgenden Verba eingewirkt, offenbar muß אֶזְכֹּר und אֶפְקֹד gelesen werden cf. v. 12. Zu עתה vgl. v. 10. Nach Ägypten müssen sie zurück in das Land der Knechtschaft, um dort erzogen zu werden vgl. 2_{16}. LXX hat am Schluß noch: καὶ ἐν ’Ασσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται wie 9_3. Dieser Satz in LXX ist offenbar grade so Zusatz, wie der letzte Satz von v. 13, doch ist dieser letztere älter und hat wohl erst den der LXX veranlaßt. Vgl. zu dem letzten Satz 9_3, welcher auch die Quelle für den Zusatz der LXX ist. Wenn der ältere Interpolator nur die Rückkehr nach Ägypten berücksichtigt, so geschieht das, weil er wohl den Gedanken zum Ausdruck bringen will: „Wie der Gründung, so geht auch der Neugründung der Theokratie ein langer Aufenthalt im Hause der Knechtschaft voraus.“ Auch v. 14 ist schwerlich ursprünglich, denn v. 14b ist eine Amos charakteristische Formel vgl. c. 1. 2, und die hier 14a sich findenden Ged. sind wenig eigentümlich und vollends in diesem Zusammenhang auffallend; auch Jahve als Israels Schöpfer ist für die Zeit des Hosea zweifelhaft. Dazu kommt schließlich die Tatsache, daß v. 13fin. unverkennbar einen gewissen Abschluß bringt. Die Bedeutung von היכלות (ob „Paläste“ oder „Tempel“ nämlich der Götzen) ist ebenso zweifelhaft wie die Beziehung der Suff. in עריו und ארמנתיה, wahrscheinlicher ist die Bedeutung „Tempel“.

XVII. 9,1–9 eine Rede, welche der Prophet wohl beim Erntejubel gehalten hat: sie werden zum Genusse dieser Güter nicht kommen, sondern Jahve wird sie aus dem Lande vertreiben, die Gemeinschaft mit ihm ist dadurch aufgehoben: Israel muß in der Fremde Unreines essen. Daran schließt sich ein Hinweis auf die Verfolgungen, die der Prophet zu erdulden hat.

v. 1. Der laute Jubel, vor dem Hosea warnt, hat zu seiner Ursache den Erntesegen, der als Lohn der Baale an ihre Verehrer hier wie 2_4ff. als אתנן erscheint, natürlich aus dem Sinn des Proph. heraus, denn der von Israel verehrte Gott hat mit Jahve nichts zu tun, ja seine Verehrung ist durch die Untreue gegen Jahve bedingt, dem Sinn unserer Stelle entsprechend. Es tritt hier deutlich das Bewußtsein des Gegensatzes des ernsten und strengen von den Proph. vertretenen Jahvismus zu der auf dem Boden Kanaans unter dem Einfluß des Baalkultus entstandenen Volksreligion mit ihrem stark sinnlichen Grundcharakter hervor: sie ist dem Proph. nicht wesentlich vom Heidentum verschieden. Beachte auch כעמים: hier zum ersten Mal tritt in aller Schärfe der Gegensatz Israels zu den Heiden heraus, so daß כעמים hier zum ersten Mal fast den Sinn hat: wie die Heiden. Statt אל־גיל, das keinen befriedigenden Sinn gibt, ist mit LXX zu lesen אַל־תָּגֵל. Das כי, das zu 1b gehört, begründet nicht die Mahnung – das geschieht in v. 2 – sondern führt den Gegenstand ihrer Freude ein. Erst durch Einschiebung von v. 1aγ ist diese Gedankenverbindung verwischt. Dieser Satz 1aγ ist aber, zumal er auch metrisch überschüssig ist, Interpolation, die den in אתנן 1b angedeuteten Ged. in anderer Form zum Ausdruck bringt. v. 2 begründet v. 1a: sie werden den Genuß dieser Güter nicht haben vgl. Am 5_{11} Zph 1_{13}. Sehr auffallend ist das in ירעם vorliegende Bild vgl. 4_{16}: im Sinne von „ernähren“ findet sich das Verb. nicht. Dazu kommt, daß sowohl der Parallelismus mit יכחש mangelhaft ist, als auch daß LXX hier anders gelesen hat: nach ihr ist offenbar יֵדָעֵם zu lesen, das trefflich zum parallelen Verb. paßt. גרן und יקב stehen statt der Gaben derselben. Dem בָּה fehlt eine rechte Beziehung, offenbar ist mit LXX בָּם zu lesen, da nicht zu sehen ist, wie der Prophet mit einem

und Kelter *wissen* nichts von ihnen, | und der Most wird *sie* verleugnen. || [3]Sie
werden nicht in Jahves Lande wohnen bleiben, Ephraim muß wieder nach
Ägypten zurück, | und in Assur werden sie Unreines essen. || [4]Sie spenden *mir*
keinen Wein | und *schichten mir* keine Opfer. || Wie Trauerbrot ist *ihr Brot*, |
alle, die davon essen, werden unrein; || ihr Brod wird nur für ihren Hunger
sein, | wird nicht in Jahves Haus kommen. || [5]Was wollt ihr zur Feierzeit
und am Tage des Festes Jahves tun? [6]Denn siehe nach *Assur* müssen sie

Mal dazu gekommen sein sollte, Israel hier als Weib zu personifizieren. v. 3 zeigt, wie sich diese Drohung erfüllen wird: Israel muß ins Exil, wo sie Jahve nicht die Erstlinge ihrer Ernte darbringen und dadurch diese selbst heiligen können. Darum müssen sie dort in der Fremde Unreines essen, denn dort steht alles in Beziehung zu den Göttern jenes Landes, ist aber darum für Israel unrein. Vgl. über den Begriff von טמא m. Arch. II, 275 f. Besonders auffallend mußte den Zeitgenossen die Nennung Assurs und Ägyptens in diesem Zusammenhange sein: mit Assur und Ägypten liebäugeln sie vgl. 5_{13} 7_{11}, und grade diese werden ihre Zwingherren sein. Auch hier in v. 3 ist das metrisch wie inhaltlich völlig überschüssige לא ישבו בארץ יהוה Interpolation. v. 4 f. führt das טמא יאכלו weiter aus: die Opfer hören im Exil auf, damit aber auch Jubel und Freude, denn die Opferfeste sind die gegebenen Freudenzeiten, und im Hause Jahves drängt sich alle Freude zusammen. Über die Weinlibation vgl. m. Arch. II, 208. Das Verb. ערב findet sich vom Opfer gebraucht in der Bedeutung „angenehm sein" Jer 6_{20} Mal 3_{4} u. ö., aber der so gewonnene Sinn befriedigt nicht: ihnen wird gedroht, daß sie überhaupt keine Opfer darbringen werden vgl. c. 3 und v. 4a, was soll hier der Ged.: ihre Opfer werden nicht angenehm sein? Offenbar ist mit Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 310) zu lesen יַעַרְכוּ: sie werden ihm keine Opfer schichten; zu ערך von Auflegen der Opferteile vgl. Lev 1_{12} u. ö. Da in den echten Reden des Proph. gewöhnlich Jahve als redend gedacht ist, ist ליהוה und לו auffallend, wahrscheinlich geht dieser MT. auf die Interpolationen zurück und es ist לי st. ליהוה und לי st. לו zu lesen. In כלחם אונים להם fehlt das Subj., entweder ist לחם oder לחמם st. להם zu lesen vgl. Jer 16_{7}. Unsere Stelle zeigt, was wir freilich auch sonst wissen, daß die Vorstellungen über die Unreinheit des Todes in alte Zeit hineinreichen. Fraglich ist, was unter לחם אונים zu verstehen ist: nach den Anschauungen der späteren Zeit war das Trauerhaus samt allem, was darin ist, 7 Tage unrein, also auch לחם; wahrscheinlicher wird man an die Totenmahlzeit und das dem Toten gebrochene Brot vgl. Jer 16_{7} zu denken haben: wer davon ißt, wird unrein d. h. kultunfähig für den Kult Jahves; so wird es auch mit dem im Exil gegessenen Brot sein. 4b begründet das noch näher: eben weil dies Brot nur dazu dient, ihren Hunger zu stillen, aber nicht in Jahves Haus kommt. Wahrscheinlich ist 4b Interpolation, denn בית י׳ scheint den Tempel zu Jerus. zu bezeichnen, für irgend ein beliebiges Gotteshaus wäre der Ausdruck nicht verständlich (Marti). Zu נפש als Sitz der Begierde vgl. Jes 29_{8} 32_{6} Ps 63_{6} 107_{9} Prv 27_{7}. Deutlich zeigt dieser v. 4, daß die Israeliten trotz der Vorwürfe der Untreue gegen Jahve doch sich als Jahve-Verehrer ansahen. Zugleich ist v. 4 von Bedeutung für die Frage der Stellung des Proph. zum Kultus. v. 5 ist natürlich eine Frage mit negativem Sinn: die Feiertage haben ein Ende, weil die Grundlage, auf der allein sie möglich sind, Ernte und Jahves Land, fehlt. מועד ist wahrscheinlich die Feierzeit überhaupt: Sabbat, Neumond usw., daher verdient die LA der LXX cod. Vat. לִימֵי den Vorzug vor MT. vgl. 2_{13} 12_{10}, חג יהוה ist zweifellos das große Erntefest im Herbst vgl. I Reg 8_{2} 12_{32} Jdc 21_{19} Ez 45_{25} u. ö. Auch v. 5 ist Interpolation, denn die direkte Anrede unterbricht die Schilderung vom Ergehen der Israeliten (Marti). v. 6 begründet v. 4a durch abermaligen Hinweis auf das Exil. Nach dem jetzigen Texte könnte שד sich nur auf ihre zerstörten Wohnstätten in Pal. beziehen: haben sie diese verlassen, so wird sie Ägypten aufnehmen, wo sie sterben werden. Auffallend bleibt freilich nach 9_{3}, daß Assur hier ganz fehlt, deshalb vermutet Wellh. mit Recht, daß יֵלְכוּ אַשֻּׁר statt הָלְכוּ מִשֹּׁד zu lesen ist: siehe nach Assur müssen

gehen, | Ägypten wird sie einheimsen, Memphis sie begraben, || ihre silbernen
Kostbarkeiten – die Diestel wird sie beerben, | Dornen sind in ihren Zelten. || [7]Ge-
kommen sind die Tage der Heimsuchung, | gekommen sind die Tage der Vergeltung,

sie. מֹף, wofür Jes 19_{13} Jer 2_{16} נֹף, ist Memphis, die Hauptstadt von Unter-Ägypten. Diese Bezeichnung מֹף ist die richtige, denn der ägypt. Name ist Men-nfr = Men-nufer, später Men-nufe, assyr. Me-im-pi, griech. Μέμφις. Der Name bedeutet „gute Ruh", das paßt trefflich in den Zusammenhang: Memphis wird ihre Ruhestatt sein. Durch diesen Schluß von 6a wird מִצְרַיִם תְּקַבְּצֵם, das auch metrisch überschüssig ist, als Interpolation erwiesen. Der Name beweist, daß Ägypten für Hosea nicht nur typische Bedeutung gehabt hat (Keil u. a.), sondern ihm stand wirklich eine Exilierung nach Ägypten vor Augen, was zu seiner Zeit, wo der Kampf der beiden großen Mächte Assur und Ägypten bevorstand, begreiflich genug ist. In 6b ist nicht nur לְ vor כַּסְפָּם, sondern auch der Sing. מַחְמַד auffallend, da das Suff. in יִירָשֵׁם offenbar auf diesen Begriff sich bezieht. Wahrscheinlich ist das schließende י in ל verderbt und zu lesen: מַחְמַדֵּי כַסְפָּם vgl. 9_{16}: „ihre silbernen Kostbarkeiten", an deren Stelle die Nessel tritt; statt der Isr. wohnen die Dornen in ihren Zelten vgl. Jes 34_{13}. Marti sieht in לְכַסְפָּם eine nach Jo 4_{5} eingesetzte Glosse zu ursprüngl. מַחֲמַדֵּיהֶם. Diese Zeit des Gerichts steht unmittelbar bevor v. 7; das Perf. als proph. Statt יֵדְעוּ wird יֵדַע zu lesen sein, da Israel, Ephraim hier immer mit dem Sing. des Präd. verbunden werden vgl. 8_{11} 9_{3}; יֵדַע selbst wird gewöhnlich eng mit dem Vorhergehenden verbunden: Israel wird es durch Erfahrung inne werden, nämlich daß die Tage des Gerichts da sind. Da das aber eine ziemlich nichtssagende Beifügung ist, wollen andere es in der Bedeutung nehmen: sie werden zur Einsicht kommen, eine Aussage zu der es aber durchaus an Parallelen fehlt. Zu dieser Schwierigkeit der Bestimmung des Sinnes von ידע kommt aber die metrische: wir hätten hier einen v. aus 3 + 3 + 2 Hebungen bestehend, der so ohne Analogie ist. Daher liegt die Vermutung nahe, daß ידע ישראל der Rest eines Verses ist, von dem vielleicht Trümmer in v. 3a vorliegen, wie Marti vermutet hat: v. 7b ist ein Achter (2 + 2 + 2 + 2), v. 8b ist ein Sechser (3 + 3), beide mit kleinen Verderbnissen, aber im Wesentlichen verständlich. Zwischen beiden steht צפה אפרים עם אלהי נביא, der jeder Erklärung spottet. Man hat wohl übersetzen wollen: „Ephr. schaut nach Weissagungen aus neben meinem Gott" und wendet sich an falsche Proph., aber diese Übers. ist sprachlich ebenso unmöglich wie: „Ephr. liegt auf der Lauer gegenüber meinem Gott", weswegen Cheyne lesen wollte צֹפֶה אֶפְרַיִם מֵעִם אֱלֹהָי „der Wächter Ephr.'s, der von meinen Gott bestellt ist", aber מֵעִם erträgt diese Deutung nicht. Dazu kommt der metrische Gesichtspunkt, daß ein einfacher Dreier in dieser Rede höchst unwahrscheinlich ist, auch die vv. 3. 4 bilden keine Analogie zu dem Anfang von v. 8 vgl. zu den vv. Daher scheint die Vermutung berechtigt, daß hier in 8 init. Trümmer vorliegen, die zu ידע ישראל v. 7a gehören und die durch einen Abschreiber zurecht gemacht sind. Schon früher ist auch die Vermutung ausgesprochen, daß אלהי נביא Variante ist zu אויל הנביא v. 7b. Wie freilich diese Trümmer zu verwerten sind, darüber lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Beachtenswert ist die Marti's, der konjiziert: יֵדַע יִשְׂרָאֵל [ק]צִפִּי [יֵדַע] אֶפְרַיִם [ו]עַמ[י]. So hätten wir wie mehrfach in dieser Rede einen Doppeldreier, zu dem sich wiederholenden ידע vgl. באו in v. 9. Es läßt sich nicht leugnen, daß der so gewonnene Ged. trefflich in den Zusammenhang paßt. Vielleicht liegt in ימי השלם eine Anspielung auf Schallum, den Mörder Zacharja's vor (Wellh.). Hitz. u. a. wollten אויל וגו׳ v. 7b noch von ידע abhängig machen, wobei ein כי zu ergänzen wäre: Israel wird erkennen, daß seine Proph., welche nur immer Heil weissagten, verrückte Toren waren. Aber diese Erkl. scheitert daran, daß הנביא und איש הרוח unmöglich der falsche Prophet sein kann, die Determin. von רוח schließt das absolut aus. Vielmehr beginnt mit אויל ein neuer Satz, man kann nur zweifeln, ob אויל bis הרוח Worte des Volkes sind, die der Prophet gewissermaßen aufnimmt und in einer seinen Zeitgenossen unerwarteten Weise begründet, oder ob die Worte Darlegung des proph. Geschicks sind: Der Prophet wird vom Wahnsinn erfaßt

Israel wird erfahren *meinen Zorn*, | 8aEphraim *erfahren meinen Grimm*. || Von
Sinnen ist der Prophet, | verrückt der Mann des Geistes, || weil viel *ihre* Ver-
schuldung | und groß *ihre Sünde* ist. || 8Schlingen des Vogelstellers auf allen
Wegen, | Fußangeln im *Gotteshause* || 9aSchwere Freveltaten haben sie verübt |
wie in den Tagen Gibeas, || 9ber wird ihrer Schuld gedenken, er wird ihre
Sünde heimsuchen.

10Wie Trauben in der | Wüste fand ich Israel, || wie Frühfeigen am Feigen-
baum | zu seiner ersten Zeit sah ich eure Väter. || Sie kamen nach Baal Peʿôr |
und weihten sich dem *Baal* || und wurden ein Gegenstand des Abscheus wie

---

über die Größe von Israels Verschuldung. Die letztere Auffassung ist die näherliegende: משגע im Munde des Proph. hat seine Rechtfertigung in Dtn 28$_{54}$, angesichts dieser Stelle hat auch אויל im Munde des Proph. kaum Bedenken. Auffallend ist die Indeterminat. von משטמה, auch das Wort selbst macht Bedenken, man erwartet neben עון einen andern synom. Ausdruck, Marti schlägt vor חַטָּאתָם, dem entspr. natürlich auch עֲוֹנָם zu lesen ist. Die Anrede an Israel hat im Context keinen zureichenden Grund. Zum Suff. der 3. Pers. vgl. v. 9. פח יקוש in v. 8b ist bildliche Bezeichnung all der feindlichen Nachstellungen. Bei dem jetzigen Texte würde 8fin. hervorheben, daß der Prophet selbst im Hause seines Gottes vor Anfeindungen nicht sicher ist, wozu Am 7 eine Illustration bietet, aber diese Erklärung ist nicht sicher, sie ist wesentlich bedingt durch das außerhalb des Metrums stehenden נביא, das wohl die Suff. in דרכיו und אלהיו zur Folge gehabt hat, besser wird man ו דֶּרֶךְ und אלהים lesen und hier eine Beschreibung der Zustände im Volke sehen vgl. 6$_{9}$ II Reg 10$_{18}$ff. Ob משטמה richtig überliefert ist, bleibt fraglich, dem parallelen פח entsprechend erwartet man einen anderen Ausdruck. Man hat an das Syr. סוּטְמָא Fessel, Schlinge erinnert, vielleicht gab es auch im Hebr. einen entsprechenden Ausdruck von dieser Wurzel, der hier gemeint ist, vielleicht trifft Guthe das Richtige, wenn er „Fußangel" übersetzt. Wellh. wollte שַׁחֲתוּ v. 9a vokalisieren, veranlaßt durch 5$_{1}$f. Aber diese Konjektur empfiehlt sich hier nicht, weil sie als Abschluß der ganzen Rede viel weniger paßt als der MT., der mit dem העמיקו שחתו: „schwere Freveltaten haben sie verübt" alle ihre Sünde auf einen kurzen Ausdruck bringt. Zu der Konstr. העמיקו שחתו vgl. K. § 120h und zu dem übertragenen und adverb. Gebrauch von העמיקו vgl. Jes 29$_{15}$ 31$_{6}$. Vor allem aber spricht gegen diese Konj., daß sie bedingt ist durch das höchst verdächtige נביא in v. 8, das erst die Suff. in 8b zur Folge gehabt hat: nicht über die eigene Anfeindung, sondern über die sittliche Verkommenheit des Volkes, von dem jeder wider den andern ist, ist der Prophet von Sinnen. Neben dieser LA des MT hat auch כימי הגבעה keine Bedenken: der Prophet denkt offenbar an die Jdc 19—21 uns berichteten Freveltaten Benjamins, die Benjamin fast den völligen Untergang brachten. So ist es jetzt ähnlich mit Israel, angesichts der Größe seiner Schuld steht sein Verderben vor der Tür. Die Erzählung Jdc 19—21 ist zwar in ihrer vorliegenden Form jung, geht aber wahrscheinlich auf einen älteren Grundstock zurück. Jedenfalls kann hier bei כימי הגבעה nicht an die Königswahl Sauls gedacht werden, das schließt der Zusammenhang völlig aus. v. 9b ist aus 8$_{13}$ und zwar schon in seiner veränderten Gestalt entlehnt, auch hier paßt die 3. Pers. nicht, da vorher von Jahve nicht die Rede ist, auch inhaltlich ist 9b als Schluß der vorhergehenden Anklagen und der Gerichtsankündigung in v. 7 unmöglich.

Mit 9, 10ff. beginnen die historischen Rückblicke, welche alle darauf abzielen, Israels Untreue nachzuweisen, welche aus der fernen Vergangenheit bis in die Gegenwart reicht.

XVIII. 9, 10—17. v. 10 beginnt mit dem Rückblick in den Anfang der israelitischen Geschichte, da Jahve Israel erwählte. Hitz. Ew. u. a. haben במדבר mit מצאתי verbunden, jener findet hier den Ged., „in der Wüste fand er das Volk schutzlos und sich selbst überlassen wie wilde Trauben, die von Niemandem gepflegt ihrer wenig kümmerlich gedeihen, er fand sie, eine vereinzelte Heerde, wie eine allein am Baum hängende Frühfeige." Aber diese

ihr Liebling. || 11Ephraim gleicht den Vögeln, | es verfliegt seine Menge, || so daß es
keine Geburt und keine Schwangerschaft | und keine Empfängnis mehr gibt. || 16bAuch
wenn sie Kinder bekommen, | töte ich die Lieblinge ihres Leibes. || 12Ja wenn sie
ihre Kinder groß ziehen, | mache ich sie verwaist, menschenarm, || dann wehe auch
ihnen, wenn ich von ihnen weiche! 13Ephraim *sahe ich seine Töchter er=

Auffassung scheitert an כבכורה: die Frühfeige wird besonders geschätzt wegen ihres Wohlgeschmacks, sie kann daher nur Bild eines Erfreulichen, Angenehmen sein vgl. Jes 28 4 Mch 7 1 Jer 24 2. Dadurch empfängt aber auch כענבים seine Bedeutung: auch das muß Bild eines Erfreulichen sein. Da nun במדבר, wenn zu מצאתי gehörig, nach dem Verb. stehen sollte, so dürfte doch wohl die Verbindung mit כענבים sich empfehlen: wie Trauben in der Wüste den erfreuen, der sie dort unvermutet findet, so war auch Israel in jener ersten Zeit ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens und göttlicher Liebe. Das Suff. in ראשיתה muß natürlich auf תאנה gehen: die Frühfeige nach dem ersten Trieb, aber ist diese wirklich besonders wohlschmeckend? Wahrscheinlich ist בראשיתה Glosse, wofür auch das Metr. spricht. Daß Hosea bei מצאתי tatsächlich an die Wüstenzeit gedacht hat, ist nach 13 5 sehr wahrscheinlich. 10b steht im scharfen Gegensatz zu 10a und zeigt Israels Undankbarkeit und Untreue, die bis in den Anfang seiner Geschichte zurückreicht, und mit dem Übergang aus der Wüste nach Kanaan beginnt. Damals fingen sie an, dem Baal zu dienen und an der kanaanitischen Kultur teilzunehmen. בעל פעור ist hier Bezeichnung der Örtlichkeit, wo Baal verehrt wurde, gewöhnlich בית פעור genannt Dtn 3 29 4 46 u. ö. Pe'ôr ist wahrscheinlich ein Gipfel des Abarimgebirges, vielleicht identisch mit dem Pisga (Wellh. JdTh XXI, 580) vgl. Dillm. zum Num 23 28. Über diesen Abfall zum B. P. vgl. Num 25 1 ff. Auffallend ist בשת, das ja zweifellos = בעל ist, aber so erst in späterer Zeit gebraucht wird; in den Tagen des Hosea kann diese Vertauschung noch nicht üblich gewesen sein, da man damals ja Jahve noch Baal nannte vgl. 2 19, vielmehr geschah die Verdrängung wohl in Folge der von Hosea eingeleiteten Bewegung. Offenbar ist לבעל statt לבשת zu lesen. Wellh. beanstandet auch שקוצים, das sonst erst seit der Zeit des Jer. und Ez. sich findet, vielleicht geht es auf dieselbe Hand wie בשת zurück cf. Metr. Hier würde es die Israeliten als Gegenstand des Abscheus Jahves bezeichnen; אהבם ist natürlich Baal, fraglich freilich wie zu vokalisieren ist. v. 11 schließt sofort das Gericht an. Wellh. vermutet, daß die Ähnlichkeit von אפרים und אברים „die Schwingen" das Bild veranlaßt. Jedenfalls muß כבודם sich auf Israels Volksmenge beziehen. Israels Volksmenge wird aber nicht nur verfliegen, sie werden auch mit Unfruchtbarkeit geschlagen, so daß das Gericht ein vollständiges ist. Zu מן vgl. K. § 119y. Ob בְּטֶן (Buhl) zu lesen ist? vgl. לֵדָה. v. 12 schließt sich nicht recht an v. 11 an: man erwartet nach v. 11 fin. den Ged.: auch wenn sie Kinder kriegen, nicht aber: wenn sie ihre Kinder groß ziehen. Tatsächlich ist v. 16b die Forts. von v. 11, nicht aber der ganze v. 16 (Wellh.), denn 16a hat das Bild vom Baum, das in diesen Zusammenhang nicht paßt. An 16b schließt sich v. 12a an und führt den Ged. von v. 11 und 16b weiter fort. Auch wenn sie Nachkommenschaft hätten, so würde diese früher oder später fortgerafft. כי in v. 12a ist nicht Begründung, sondern Steigerung = ja. בניהם bezieht sich wohl auf die zur Zeit Hoseas lebende Jugend, die gleichfalls dahingerafft wird. v. 12b ist eine Glosse, die betont, daß wirklich über die Kinder das Unheil kommt. Die Glosse stammt aus der späteren Zeit des Individualismus, in der man des Glaubens lebte, daß die Kinder nicht mehr für die Sünde der Väter zu leiden hätten. גם hebt להם heraus und bezieht sich auf בניהם, es drängt sich aber gern an den Anfang des Satzes vgl. I Sam 12 16 28 20 Prv 20 11. בשורי haben die Mass. = בסורי genommen, was einfacher ist als בְּשׁוּרִי „wenn ich von ihnen wegblicke". v. 13a spottet der MT. jeder Erklärung, denn mit צור ist nichts anzufangen: zum nom. propr. = Tyrus paßt weder שתולה, noch gibt das überhaupt einen Sinn; das arab. ṣawr läßt sich im Hebr. nicht nachweisen, und selbst dann bliebe ל bedenklich, das nicht = ב ist. LXX hat sicher anders gelesen: sie hatten בניו st. בנוה und ציד oder צוד st. ציר,

jagen | und Israel seine Söhne herausführen zum Würger. 14Gib ihnen, Jahve |
— was sollst du geben, — || gib ihnen | unfruchtbaren Leib | und trockene
Brüste! || 15Alle ihre Sünde häuft sich in Gilgal, | ja dort habe ich Haß gegen sie
gefaßt! || Wegen ihrer bösen Taten | will ich sie aus meinem Hause vertreiben, || ich
will sie nicht ferner lieben. | All ihre Führer sind Aufrührer. || 16aGetroffen ist
Ephraim | ihre Wurzel verdorrt || Frucht tragen sie keine. | 17*Gott* wird sie
verwerfen, weil sie ihm nicht gehorchten, | und sie werden unstät und
flüchtig sein unter den Völkern. ||

---

das an Stelle von שתולה stehende Verb. übersetzt sie παρέστησαν, was auf שָׁת mit folg. לְ führen würde. Das כאשר ראיתי ist nach Marti durch Dittographie des ר entstanden und demnach 13a zu lesen: אֶפְרַיִם כְּאִשׁ [רָאִיתִי] לַצַּיִד שָׁת[לה] בָּנָיו (Marti). Dieser so gewonnene Text empfängt im Wesentlichen durch 13b seine Bestätigung: Ephr.s Kinder sind das Wild, auf das Ephraim selbst Jagd macht. Das Wort empfängt seine Illustration durch die Revolutionen, an denen es schließlich verblutete. So setzt v. 13 die vorhergehenden vv. fort. In 13b hat LXX להרגה (εἰς ἀποκέντησιν) st. אל הרג gelesen, offenbar die bessere LA. st. des indetermin. הרג. Statt ואפרים, das schon in 13a sich findet, ist offenbar ו[הוא] ישראל zu lesen, die Heraushebung des ישראל durch הוא empfiehlt sich aus inhaltlichen Gründen: nicht Fremde, Israel selbst führt seine Kinder zur Schlachtung (Marti). Die in eckige Klammern gesetzten Worte sind für das Verständnis nicht unbedingt notwendig, sie auszuscheiden empfiehlt sich vielleicht aus metr. Gründen. Erwägenswert bleibt auch der Vorschlag אפרים רָאִיתִי לָצוּד בְּנוֹתָיו וְיִשְׂרָאֵל לְהוֹצִיא לַהֲרֵגָה בָּנָיו. Angesichts dieses furchtbaren Geschickes bringt v. 14 den Wunsch, daß doch Isr. lieber unfruchtbar wäre, um vor diesem Geschick bewahrt zu sein. Andere wie Keil sehen weniger wahrscheinlich in v. 14 eine Steigerung der Bitte und den Ausdruck „der heiligen Entrüstung“, aber ob so oder so gedeutet, in jedem Fall unterbricht v. 14 mit seiner Bitte die Schilderung der Verkommenheit Israels und seines Gerichts. Marti wird Recht haben, wenn er v. 14 auf die Rechnung eines Interpolators setzt. Zum Inhalt vgl. Job 3 11 f. 16. Mit v. 15 greift der Prophet von neuem zurück auf ihren Frevel, um daran abermals eine Gerichtsverkündigung zu knüpfen. Gilgal kommt wahrscheinlich hier wie 4 15 und 12 12 als Stätte des unzüchtigen Kultus in Betracht. Warum der Prophet sagen konnte, daß ihr Frevel sich hier konzentriere, läßt sich nicht erkennen; daß Gilgal besonders die Stätte der Menschenopfer war (Hitz.), ist uns sonst nicht bekannt. שׂנא muß inchoativ gefaßt werden: ja dort habe ich Haß gegen sie gefaßt. Darum sollen sie aus Jahves Hause d. h. seinem Lande fort. Über ביתי vgl. zu 8 1. Diese Stellen zeigen wie unbegründet die Behauptung von Volz (ZwTh XL S. 328 ff.) ist, daß für Hosea immer das Land, nicht aber das Volk oder die בני ישראל das Weib ist. Offenbar liegt wieder dem Proph. das Bild der Ehe im Sinne: Jahve vertreibt die Ehebrecherin aus seinem Hause vgl. Lev 21 7. 14 22 13 Num 30 10. Der fem. Inf. אהבתם ist als Akkus. dem אוסף ohne לְ untergeordnet vgl. Gen 11 12 Mch 6 13, anders 1 6; statt אֹסֵף ist wohl אֹסִיף zu lesen. In 15 fin. hebt der Prophet noch einmal die zu ihrem Beruf im vollen Gegensatz stehende Obrigkeit, eine der Hauptursachen des Verderbens, heraus vgl. 7 5 ff.; dieselbe Paronomasie שׂריהם סררים Jes 1 23. Deutlich setzt v. 16a den Ged. von v. 15 fort. Israel ist dem Baum verglichen vgl. 10 1 14 8 bezw. einer Pflanze, die von einem Wurm Jon 4 9 oder von der verzehrenden Sonnenglut getroffen ist vgl. Ps 121 6. שרשם יבש deutet auf die Hoffnungslosigkeit hin: ist die Wurzel verdorrt, ist auf eine Verjüngung aus der Wurzel nicht mehr zu hoffen; der letzte Satz von v. 16a ist sicher wieder Glosse, denn was er sagt, ist selbstverständlich. Aber auch v. 17 ist wahrscheinlich Glosse. Das ergibt sich schon daraus, daß vorher Jahve der Redende war, auch in v. 15 trat das göttliche Ich heraus, hier in v. 17 aber wird von Jahve in der 3. Person gesprochen. Ob der Prophet redend zu denken ist, bleibt fraglich, da LXX אלהים st. אלהי gelesen hat. Auch inhaltlich unterscheidet sich v. 17 vom Vorhergehenden: vorher

10 [1]Ein wuchernder Weinſtock iſt Iſrael, | *der reiche Früchte brachte*. || Je
mehr die Früchte ſich mehrten, | mehrte es die Altäre, || je beſſer es dem Lande
ging, | um ſo ſchönere Maſſeben machte es. || [2]Ihr Herz ist falsch, nun werden
sie es büßen: er ſelber wird *ſeinen* Altären den Hals brechen, | wird ſeine
Maſſeben zerſtören. || [3]Ja ſie ſagen bereits: wir haben keinen König, | denn Jahve
haben wir nicht gefürchtet, | und der König, was kann der für uns tun? ||

war deutlich von der Vernichtung Ephr.'s die Rede, hier aber handelt es ſich um ſeine Zerſtreuung, auch die Motivierung des Gerichts hier in v. 17 fällt neben der ſcharf pointierten und konkreten Zeichnung vorher ſtark ab (Marti). Zu נדדים vgl. Jer 4_{1} Gen $4_{12.\,14}$.

XIX. 10, 1—8 ein abermaliger Rückblick in die Vergangenheit und Nachweis, daß Iſrael in demſelben Maße, als es den Segen des von Jahve ihm geſchenkten fruchtbaren Landes erfuhr, auch in die ſo oft vom Propheten getadelte Verkehrtheit ſeines Kultus, durch den es meinte, Gott genug getan zu haben, kam. Das Bild vom Weinſtock iſt durch $9_{10.\,16}$ vorbereitet. גֶּפֶן hier Mask. nach Analogie der Bäume und größeren Gewächſe vgl. ZATW XVI, 106f. גפן בקק iſt = גֶּ׳ סֹרַחַת Ez 17_{6} ein weit ſich ausbreitender, üppiger Weinſtock. Aus 1b geht wohl hervor, daß es ſich hier nicht ſowohl um die Fruchtbarkeit des Volkes als vielmehr des Landes handelt. פרי ישוה לו pflegt gewöhnlich als Relativſatz gefaßt zu werden: der Frucht ſich anſetzt, doch läßt ſich שוה ſonſt „hinſetzen" kaum ſo gebrauchen, auch erwartet man eine vollere Ausſage als die, daß er Früchte anſetzt. Was LXX (εὐθηνῶν) geleſen, iſt nicht klar. Erwägenswert iſt das von Oettli vorgeſchlagene יַשְׂגֵּא bezw. יַשְׂגֶּה (Duhm) vgl. Pſ 73_{12}: ein derartiger Aramaismus wäre bei Hoſea nicht undenkbar. Marti will נָאוֶה leſen, er erinnert an שִׁוִּיתִי für אִוִּיתִי Pſ 119_{30}. Freilich grade dieſe Fruchtbarkeit des Landes trieb ſie in die verkehrte Richtung ihres relig. Lebens hinein. Es tritt hier wie 9_{10} ein deutliches Bewußtſein davon hervor, welchen bedenklichen Einfluß Kanaan und die hier notwendig ſich vollziehende Wandlung Iſraels zum Ackerbauvolk gehabt hat: Iſrael übernahm wie den Ackerbau ſo auch den damit in enger Verbindung ſtehenden Kultus von den Kanaanitern, bezw. geſtaltete den Jahvekultus danach um. Das ל vor פריו iſt vielleicht unter dem Einfluß von לארצו geſchrieben, wahrſcheinlicher iſt die Annahme, daß es aus לוֹ entſtanden iſt. Jedenfalls iſt ל vor מזבחות zu tilgen und הטיב ſt. הטיבו zu leſen, da vorher ישׂראל immer als Sing. behandelt iſt. Über die Maṣṣeben neben dem Altar, die nach unſerer Stelle künſtlich bearbeitet wurden, vgl. m. Arch. II, 18f. 2a wird meiſt überſetzt: „geteilt war ihr Herz", in welchem Fall man חֻלַּק leſen müßte. Ob freilich das des Proph. Meinung war, iſt ſehr fraglich: dieſe Erklärung ſetzt voraus, daß ſie halb Jahve, halb Baal verehrten, während Hoſea ſich gegen die Art ihrer Verehrung Jahves überhaupt wendet. Beſſer wird man daher überſetzen: trügeriſch, falſch iſt ihr Herz, inſofern ſie die auf ſie geſetzten Hoffnungen ſchmählich täuſchten. Freilich wird חָלָק, wie vielleicht beſſer zu leſen iſt, ſonſt vom Herzen nicht gebraucht vgl. Pſ 5_{10} 12_{3} 55_{22} Prv 5_{3}, doch liegt eine ſachliche Unmöglichkeit nicht vor, Ez 12_{24} zeigt, daß חלק in dem Sinn von „trügeriſch" gebraucht iſt (in Parallele ſtehen מקסם חלק und חזון שוא). Statt יאשמו: ſie werden büßen lieſt LXX יָשַׁמּוּ wie 5_{15} ſie werden vernichtet. Offenbar iſt dieſer Stichos Interpolation, da 2b deutlich die Fortſ. zu v. 1 enthält. Das הוא in 2b kann ſich weder auf Jahve noch auf den Feind beziehen — beide ſind vorher nicht genannt —, ſondern nur auf Iſrael: es ſelber wird die Altäre zerſtören, wohl dann, wenn das Gericht kommt und es die Nutzloſigkeit ſeines Kultus erkennt. ערף iſt eigentlich „das Genick brechen", hier vielleicht von der Zerſtörung der Altäre gebraucht, weil die Altäre einen gehörnten Stierkopf an ihren Ecken haben (Wellh.). v. 3 weiſt darauf, wie weit es ſchon jetzt mit ihnen gekommen iſt: עתה im Sinne von „bereits, ſchon" wie 7_{2} 8_{8}. אין מלך לנו findet im folgenden eine Erläuterung: der, den ſie haben, kann ihnen nicht helfen, demnach muß das erſte מלך von dem rechtmäßigen König verſtanden werden: er iſt dahin, der jetzige iſt ohnmächtig, vielleicht weil er ſeiner

[4]Worte machen, | Meineid schwören, | Bündnisse schließen, | Recht *in
Gift umwandeln*! 〈〉 || [5]Für *ihr* Kalb werden sich sorgen die Bewohner
Samariens, || ja es wird darum trauern sein Volk, | und seine Pfaffen || sie weh-
klagen um seine Herrlichkeit, | daß sie fort muß von ihm. || [6]Auch das selbst wird

---

Gegner nicht Herr werden kann. Der Satz כי לא יראנו את המלך trennt die beiden eng zusammengehörigen Sätze und erweist sich dadurch als Interpolation, aber auch inhaltlich paßt dies Wort nicht in den Mund des Hosea, glaubten doch seine Zeitgenossen treue Verehrer Jahves zu sein und als solche vor dem Gericht sich geborgen. v. 3fin. zeigt, in welchem Sinn אין מלך gemeint ist: insofern er in ihrer Not ihnen nicht helfen kann. Zu עשה vgl. Koh 2_2. v. 4a kann als Fortsetzung von v. 3 nur die Antwort auf die Frage v. 3fin. bringen. Eine derartige Antwort erwartet man aber nicht, denn ohne Zweifel ist die Frage in 3bβ doch eine rhetorische mit negativem Sinn. Daraus ergibt sich, daß v. 4 nicht grade Forts. von v. 3 ist sondern die Interpolation eines Späteren, der meinte die nach seiner Meinung fehlende Antwort nachbringen zu müssen. Ohne Zweifel ist דברו verderbt und vielmehr דִּבֵּר zu lesen vgl. 4_2, auch LXX hat דבר (als Part.) gelesen. Zu דבר ד׳ vgl. Jes 58_{13}; sie reden eitle Worte, hinter denen keine Wahrheit der Gesinnung und Tat steckt. Zu אלות שוא vgl. אלה וכחש 4_2 und zu der wegen des Gleichklangs mit כָּרֹת gewählten Form אלות vgl. Jes 22_{13}. K. § 75n. Zu כרת ברית vgl. 5_{13} 7_{11} u. ö. 4b müßte die Strafe für ihr Verhalten bringen, also משפט vom bevorstehenden Gericht verstanden werden, aber dabei fällt auf 1) die Indetermination, während משפט sonst „das Recht" ist vgl. 5_{11} Am $5_{7.15.24}$ 6_{12}, 2) die Vergleichung כראש: das Gericht kann füglich nicht mit einer Giftpflanze verglichen werden, 3) endlich das mit 12_{12} identische על תלמי שדי: dort ist es an seiner richtigen Stelle und steht neben dem Wort, zu dem es gehört, hier ist es auffällig von כראש, zu dem es gehören müßte, getrennt. Keil wollte משפט deshalb umdeuten: das Recht in seiner Ausartung in Unrecht, aber wer hat je das Unrecht eine „Ausartung des Rechts" bezw. Recht genannt? Offenbar liegt ein Textfehler vor: entweder ist משפט zu ersetzen durch ein Wort, das „Frevel, Ungerechtigkeit" etwa מִשְׂפָּח Blutvergießen (Oettli) ausdrückt, oder es ist nach Am 6_{12} vgl. Hos 4_2 etwa zu lesen הָפַךְ לְרֹאשׁ; der Schluß על תלמי שדי aber ist als aus 12_{12} eingedrungen anzusehen. v. 5f. führen 2b. 3 fort: auch der von ihnen verehrte Gott wird dann ohnmächtig sein, ja statt zu helfen, wird er ein Gegenstand der Sorge sein. Da Hosea in dem Stierbild Jahve nicht zu erkennen vermag, so redet er spöttisch und verächtlich vom Kalb von Bethel. Da die Suff. in עליו, עמו und כמריו einen Sing. Mask. voraussetzen, in Bethel wie Dan gewiß auch nur je ein Stierbild stand, so ist offenbar לְעֵגֶל zu lesen vgl. LXX; wohl auch אֵל statt אָוֶן, jedenfalls aber שֹׁכְנֵי vgl. LXX. Warum grade Bethel herausgehoben ist, wird aus Am 7_{14} klar. Vielleicht ist בֵּית אֵל überhaupt Glosse und לְעֶגְלָם zu lesen, so würde metrisch 5a dem v. 5b entsprechen. 5b gibt die weitere Ausführung, so daß אבל jedenfalls von der Zukunft verstanden werden muß; da nun ein Impf. vorhergeht und folgt, so ist ohne Zweifel יְאֻבַּל zu lesen; aber auch wahrscheinlich mit Wellh. יְלִילוּ vgl. Oort, denn גִּיל findet sich nur von der freudigen Bewegung gebraucht. עליו vor ויליל ist als Einschub zu tilgen, veranlaßt durch die falsche Verbindung von כמריו mit יָגִילוּ, die wohl auch Anlaß zu der Änderung des ויליל in יגילו gewesen ist. Absichtlich wählt Hosea כמריו „seine Pfaffen", das Wort, das im Syr. zwar den Priester überhaupt bezeichnet, im Hebr. aber nur vom Götzenpriester gebraucht wird vgl. II Reg 23_5 Zph 1_4. Zu einer Ausscheidung des על כבודו כי גלה ממנו (Wellh.) liegt keine Veranlassung vor, wie es denn auch verkehrt ist den Suff. in כבודו und ממנו eine andere Beziehung zu geben als denselben Suff. vorher. Der Sinn ist ja auch tadellos: weist 5b auf die Fortführung der Tempelschätze, so steigert v. 6 die Drohung: auch das Kalb selbst wird man fortführen. Bei כבודו ist vielleicht an die Zeit des Tributes Menahems an Tiglat Pileser zu denken II Reg 15_{19}. v. 6. Ja dazu wird es kommen, daß sie diesen ihren Gott selbst als Geschenk

man nach Assur bringen | als Geschenk zum *Großkönig*, || Schande empfängt Ephraim davon, | und zu Schanden wird Israel an seinem *Götzen*. || [7]Vernichtet ist *der König von* Samarien, | er gleicht dem Splitter auf der Wasserflut. || [8]Und zerstört werden die Höhen ⟨ ⟩ Israels, | Dornen und Disteln wuchern auf ihren Altären, || und sie werden zu den Bergen sagen: decket uns | und zu den Hügeln fallet über uns. ||

[9]Wie in den Tagen Gibʿas ist . . . . Krieg ist wider die Söhne des

nach Assur bringen, weil sie andere Wertgegenstände nicht mehr haben. LXX Syr. Trg. haben besser יובָל gelesen. Statt בשנה, das seiner Bildung nach unverständlich ist, ist בֹּשֶׁת zu lesen. Statt מעצתו ist zu lesen: מֵעֲצַבּוֹ vgl. 4_{17} an seinem Bild bezw. Götzen, insofern er statt zu helfen von den Feinden vielmehr selbst den Feinden zufällt. Bei dem MT. müßte an ihre verkehrte Politik gedacht werden vgl. 5_{13}f. 7_{11}ff., ein Ged. der diesem Abschnitt fern liegt, während jener durch den ganzen Zusammenhang nahe gelegt ist. v. 7f. geben die weitere Ausführung des in 6fin. angedeuteten Gerichts. Selbstverständlich ist Atnah unter שמרון zu setzen und מלכה ist Subj. im folgenden Satz. Wahrscheinlicher aber ist zu lesen מלך שמרון, das natürlich auch Subj. zu 7b ist. Zum Perf. נדמה vgl. 8_{8} u. ö. קֶצֶף könnte hier kaum etwas andres als „Reisig", „Stück Holz" bedeuten: das tert. compar. ist wohl des Königs Ohnmacht: wie das Stückchen Holz vom Wasser widerstandslos dahingetragen wird, so wird Israels König von dem Strome des Verderbens mit fortgerissen, ohne daß er ihn hemmen könnte. Graetz will, da die Wurzel קצף sich nur in der Bed. „zürnen, ergrimmen" nachweisen läßt, כקטף lesen vgl. Dtn 23_{26} Job 8_{12} 30_{4} Ez $17_{4.22}$ während Wellh. an die Wurzel קצב „abschneiden" denkt. Auch ihre vielgepflegten Kultusstätten v. 8 werden von diesem Gericht vernichtet vgl. Am 7_{9}. Treffend hat Wellh. darauf hingewiesen, daß און חטאת spätere Zusätze sind, offenbar aus der Zeit nach dem Deut. stammend vgl. die Änderungen Bethel in Bethaven 4_{15} 5_{8} 10_{5}. Auch יעלה ist offenbar Einschub cf. Metr. Die Altäre werden dann veröden vgl. 9_{6}fin. Dann können die Höhen, die Orte dieses gottlosen Kultus, in jener Not des Gerichts nur eins: zusammenfallen über ihren Städten, um die Bewohner zu begraben und damit ein Ende zu machen dem Elend, das über sie hereingebrochen ist. Natürlich sind die Berge und Hügel nicht verschieden von den Bamoth. Vgl. Lk 23_{30} Apk 6_{16}.

XX. **10, 9–15.** Der Prophet beginnt mit einem abermaligen Rückblick in die Vergangenheit, die Tage von Gibea, und weist darauf hin, wie Israels Geschichte nichts als eine fortlaufende Kette von Sünde und Schuld ist. Statt der Gerechtigkeit haben sie vielmehr Frevel gesäet, so wird denn auch dementsprechend die Ernte sein.

Die Auffassung von מימי הגבעה in v. 9 ist umstritten: die Einen denken an die Ereignisse, über die Jdc 19–21 berichten, Andere an die Königswahl Sauls: dort nahm das Königtum seinen Anfang, in dem Hosea das Hauptübel neben dem Kultus sehe. Aber diese Auffassung trifft schwerlich zu. Schon in 9_{9} treten uns die Tage von Gibea entgegen und Hosea vergleicht die tiefe Verderbtheit seiner Zeit mit der in den Tagen Gibeas. Es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die Königswahl des Saul als Exempel der Verkommenheit Israels von ihm gebraucht ist, zumal es in unserm Buch an Stellen sonst fehlt, die in diesem Sinn sich deuten lassen. In $7_{3.5}$ 8_{4} tritt zwar wie in v. 3 ein unverkennbarer Gegensatz gegen das Königtum hervor, aber diese Stellen sind verständlich aus den geschichtlichen Verhältnissen des Nordreichs nach dem Tode Jerobeams, sein Sohn wurde schon nach sechs Monaten ermordet und es folgten nun jene Revolutionen, an denen schließlich Israel verblutete, nirgends tritt irgendwo deutlich der Gedanke hervor, daß das Königtum an sich dem Hosea ein Gegenstand des Abscheus sei. Es wird demnach richtiger sein auch hier wie in 9_{9} an die Ereignisse von Jdc 19–21 zu denken. Aber wie man sich auch entscheidet, in jedem Fall muß in מימי ein Fehler stecken, da 9_{10} deutlich sagt, daß mit dem Einzug in Kanaan Israels Abfall von Jahve begann vgl. auch 10_{17}. Demnach wird כימי st. מימי wie

Frevels. || 10*Schon bin ich gekommen, daß ich sie strafe und versammle* | wider
sie Völker || als sie *gestraft wurden* wegen ihrer beiden Vergehungen.
11Ephraim ist ein wohlgezähmtes Rind, | das zu dreschen liebt, || und ich lege ein
Joch | auf seinen schönen Hals, || ich spanne Ephraim ein, daß es pflüge, | eggen

---

in 9_9 zu lesen sein. Mit den folgenden Worten חטאת bis בגבעה ist nichts anzufangen. Zunächst zeigt schon die 2. Pers. in חטאת und das Suff. der 3. Pers. in תשיגם sowie die 3. Pers. Plur. in עמדו, daß der Text nicht in Ordnung sein kann, denn wie die 2. Pers. so kann auch die dritte nur von Israel verstanden werden. Und was sollte עמדו bedeuten? Weder ist das Verb. mit על בני עולה zu verbinden und zu übersetzen: sie standen bei den Söhnen des Frevels, noch ist es wahrscheinlich, daß על בני עלוה von seiner ursprünglichen Stelle hinter עמדו verrückt und dabei עלי in על verderbt ist, noch ist der nach der Versetzung übrig bleibende Schluß des v. leicht verständlich, selbst wenn man den Satz fragend faßt. Duhm sieht in v. 9b und 10 lediglich einen Rückblick auf jene Ereignisse in Gibea, er ändert עמדו in אמרו, liest תשיגנו, verbindet על בני עולה mit v. 10, wo er באתי ואסרם אספו korrigiert und tilgt endlich באסרם als Variante zu ואסרם. Auf diese Weise bleibt aber 9a ohne Folge, was Duhm dadurch zu vermeiden sucht, daß er v. 13b–15 heranzieht, aber die Motivierung des Gerichts in 13b zielt offenbar auf anderes ab als v. 9a. Marti hat angesichts der mißglückten Versuche den Worten חטאת bis בגבעה eine befriedigende Erklärung abzugewinnen, dieselben als Einschub angesehen. Derselbe ist veranlaßt durch den Anfang des v. und hat vielleicht den von Duhm angenommenen Wortlaut gehabt. Der Schluß מלחמה על בני עלוה ist von Marti eng mit dem Anfang verbunden: Wie in den Tagen Gibeas ist Krieg gegen den Frevler. Jedenfalls ist עולה st. עלוה zu lesen. v. 10 setzt diesen Schluß fort, freilich nicht im MT., der jedenfalls verderbt ist, denn באותי spottet jeder Erklärung. Die ältesten Handschriften der LXX haben ἐπὶ τὰ τέκνα τῆς ἀδικίας παιδεῦσαι αὐτούς, cod. Alex. und eine Reihe von Handschriften haben zwischen ἀδικίας und παιδεῦσαι noch ἦλθεν, das vielleicht verderbt aus ἦλθον (Cappell.) wohl בָּאתִי wiedergibt, was einen im Zusammenhang verständlichen Sinn gibt. Statt der beiden folgenden Verba wird וַאֲיַסְּרֵם וְאֶאֱסֹף zu lesen sein, denn יסר wird gewöhnlich im Pi gebraucht, und auch für das folgende Verb. erwartet man Jahve als causa movens erwähnt. Dieses Strafgericht werden עמים, die wider Israel heranziehen, ausüben, ein Wort, das insofern auffallend ist, als sonst bei Hosea immer Ägypten und Assur als die Vollstrecker des Strafgerichts erscheinen, man wird daher hier wie Jes 8_9 29_7 an die Völker Assurs bezw. A.'s und Ägyptens zu denken haben. Duhm bei seiner Erklärung vgl. oben versteht עמים von den Stämmen, doch ist diese Bedeutung sehr zweifelhaft. – באסרם וגו׳ ist jedenfalls korrumpiert, da אסר „binden“ hier keinen brauchbaren Sinn gibt; aber auch עינתם muß verderbt sein, da zu עַיִן „Auge“ nie ein Plur. gebildet wird, was sollte auch das ganz überflüssige שתי und wie kann man ernsthaft den Gedanken verteidigen, daß sie vor ihren eignen Augen gebunden bezw. gezüchtigt werden? Offenbar ist עֲוֹנֹתָם zu lesen und an die beiden Hauptsünden: Kultus und Königmacherei oder an die beiden Kälber zu Dan und Bethel vgl. I Reg 12_{30a} Am 8_{14} zu denken, statt באסרם ist aber entweder nach LXX בְּהוּסְרָם zu lesen oder das Wort ist als Variante zu ואסרם zu streichen. Wahrscheinlich ist auch שְׁתֵּי עֲוֹנֹתָם als Interpolation anzusehen (Oort, Marti). v. 11 rechtfertigt das vorher über sie als בני עולה abgegebene Urteil. In 11a ist ו am Anfang mit LXX zu streichen. Die Rinder gingen über die am Boden liegenden Garben so lange, bis sie die Körner ausgetreten hatten; dabei durfte ihnen das Maul nicht verbunden werden, um sie am Fressen zu verhindern vgl. Dtn 25_4. ואני וגו׳ ist öfter als ein dem ersten Satz untergeordneter aufgefaßt, der Jahves gleichzeitiges Tun zum Ausdruck bringt: aber der Satz kann weder besagen, daß Jahve als Führer an seinem Halse einherging, noch daß Jahve ihm über den Hals kommen d. h. das Gericht bringen wird. Wahrscheinlich ist der v. nicht in Ordnung, was auch das Metrum nahe legt, da man nach עָבַרְתִּי

soll Jakob. || 12Säet euch gemäß der Gerechtigkeit, | so werdet ihr ernten
der Liebe entsprechend, || brechet euch einen Neubruch *der Erkenntnis*, |
indem ihr Jahve sucht, || auf daß er komme und regnen lasse | euch Heil. ||
13Sie haben Frevel gepflügt, | Unheil geerntet, || gegessen die Frucht der Lüge, | weil

---

eine Hebung vermißt, am einfachsten ist die Annahme, daß durch Haplographie des על ein עֹל ausgefallen ist, dementsprechend muß הֶעֱבַרְתִּי gelesen werden. Neben dem Dreschen soll ihm auch die schwerere Arbeit des Pflügens auferlegt werden. Darin dokumentiert sich kein Gerichtsakt Jahves, sondern dieses Pflügen an Stelle des Dreschens ist die notwendige Folge der mit Israel eingetretenen Wendung: Israel wurde in Pal. zum Bauernvolk. Aus יחרש und ישדד ist klar, daß ארכיב nicht heißen kann: ich will es besteigen, reiten (Hitz. u. a.), sondern: ich will es einspannen nämlich in den Pflug und in die Egge. יהודה ist offenbar zu streichen, denn in dem ganzen Zusammenhang handelt es sich durchaus nur um Ephraim vgl. 5 10ff. 12 1b. 3. ישראל für יהודה zu lesen empfiehlt sich aus metrischen Gründen nicht. Zur Form אהבתי vgl. K. § 90 l, und zu dem an die Spitze tretenden Pron. pers. אני vgl. K. § 135 a. v. 12 unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 11 und v. 13, der in enger Verbindung mit v. 11 steht und das Pflügen der עגלה מלמדה beschreibt. v. 12 ist offenbar eine zu v. 10 gehörige Interpolation, worauf auch יהוה weist. Säen und Ernten ist ein häufiges Bild zur Bezeichnung des Tuns und Treibens der Menschen und der daraus mit Notwendigkeit sich ergebenden Folgen, und wird meist auch hier so erklärt. Zu den Impp. als Umschreibung eines Bedingungssatzes vgl. K. § 110 f.; gewöhnlich ist freilich der zweite Imp. durch ו angefügt, doch findet sich auch an zweiter Stelle der asyndetische Imp. vgl. Prv 20 13; übrigens ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier vor קצרו ein ו stand, der cod. Babylon. bietet es vgl. Syr. und cod. Amiat. Fraglich ist, ob לצדקה Akkus. ist vgl. 13 a (Wellh.), oder ob ל dem לפי entsprechend unser „nach" ist. Da ל sich auch sonst bei Hosea zur Einführung des Akkus. nachweisen läßt vgl. 8 11 und 10 1 11 1, so läßt sich jene Auffassung nicht beanstanden, die freilich keinen andern Sinn als diese gibt: sie sollen sich in ihrem Tun von der Gerechtigkeit leiten lassen d. h. Gerechtigkeit üben. חסד ist hier wie meist vgl. 6 6 die Liebe gegen Menschen, nicht aber die Liebe Jahves zu Israel, צדקה und חסד sind die beiden Grundforderungen des Hosea. נירו וגו׳ hebt noch einmal scharf die Bedingung heraus: der Prophet bleibt im Bilde der Tätigkeit des Landmanns, es gilt den hartgewordenen, mit Dornen besetzten Boden umzubrechen, ehe man neuen Samen einstreuen kann d. h. sie müssen innerlich neue Menschen werden, wenn es wirklich mit ihnen besser werden soll vgl. Jer 4 3. Neue Menschen können sie nur durch die Umkehr zu Jahve werden, dadurch daß er die Norm ihres Handelns wird. Statt ועת hat LXX דעת gelesen: Gerechtigkeit und Liebe sowie Gotteserkenntnis, in der jene wurzeln, sind die Grundforderungen Hoseas vgl. zu 4 2ff. לדרש את י׳ gibt an, wie sie zu der rechten Erkenntnis kommen, nämlich dadurch daß sie Jahve suchen vgl. K. § 114 o. עד יבוא וגו׳ gibt das Ziel an, das dies Suchen Jahves hat. LXX hat st. ויורה vielmehr פְּרִי gelesen doch vgl. 6 3, mit dem unser v. offenbar zusammenhängt, was die Annahme der LA der LXX nicht empfiehlt. v. 13 zeigt wie Israel die von Jahve gestellte Aufgabe v. 11 erfüllt hat. Durch die Einfügung von v. 12 ist die ursprünglich 3. Pers. dem לכם entsprechend in die 2. Pers. verändert, demnach ist חָרְשׁוּ, קָצְרוּ zu lesen und vor חרשו wird aus metrischen Gründen והמה zu ergänzen sein vgl. 6 7 8 4 10 10. Statt אכלתם ist vielleicht עַתָּה יֹאכְלוּ zu lesen, so würde deutlicher der Ged. des Gerichts heraustreten, als wenn man יֹאכְלוּ läse, wird doch auch sonst öfter das Gericht durch עתה eingeführt. 13 a gleichfalls als Glosse anzusehen (Volz) ist verfehlt, der v. ist als Forts. von v. 11 unentbehrlich, erst hier erhält das Bild von v. 11 seinen Abschluß. עוֹלתה muß nicht notwendig den Frevel in seinen Folgen, die Mühsal, bezeichnen, wie einige behaupten, denn so läßt sich das Wort nicht nachweisen, vielmehr ist es hier wie sonst syn. mit רשע. Dadurch ist natürlich gegeben, daß mit קצרתם noch nicht auf ihr Ergehen hingewiesen wird, sondern dieser zweite Satz weist auf die Bosheitsernte, die aus ihrer Frevelssaat hervorgeht,

du vertraut hast auf deine *Wagen*, auf die Menge deiner Helden, [14]und
Kriegslärm erhebt sich in *ihren* Städten || und alle *ihre* Festungen werden ver-
wüstet, | wie Salman Bet Arbel verwüstete am Tage der Schlacht, die
Mütter über den Kindern werden zerschmettert. || [15]So *werde ich* mit euch ver-
fahren, | Haus *Israel*, || wegen eurer großen Bosheit, *im Sturm* wird ver-
nichtet | der König von Israel. ||

---

und erst mit 13aβ wird auf die aus solchem Tun und Treiben sich ergebenden Folgen aufmerksam gemacht. Zur Form עולתה vgl. K. § 90g. Nach אכלתם פרי כחש erwartet man eine neue Begründung nicht, denn sachlich ist sie ja in חרשתם רשע gegeben. Auch damit ist nicht zu helfen, daß man כי בטחת וגו׳ zu v. 14 zieht, weil in einer dem Hosea nicht entsprechenden und hier nicht zu erwartenden Weise die Begründung des Gerichts beschränkt würde. Vor allem aber spricht gegen 13fin., daß dieser Vorwurf für die Zeit, der diese Reden von c. 4 an zugehören, kaum paßt, hätten sie ein derartiges übermütiges Selbstvertrauen gehabt, würden sie schwerlich sich bald Assur, bald Ägypten in die Arme geworfen haben, auch hat ja der Prophet mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß das Gericht an Israel schon in der Vollziehung begriffen ist, Greisenhaar findet sich an ihm usw. Wir werden demnach den letzten Satz in v. 13 als Zusatz eines Lesers zu betrachten haben. Übrigens ist st. בדרכך offenbar mit LXX בְּרִכְבְּךָ zu lesen, das durch das parallele בְּרֹב גִּבּוֹרֶיךָ gestützt wird. v. 14 weist auf das noch ausstehende Gericht: ein verheerender Krieg wird über Israel hereinbrechen. Statt בעמיך ist בעריהם und im parallelen Glied מבצריהם zu lesen (Wellh.). Zu שאון vgl. Am 2 2. Zu der Schreibart קאם vgl. K. § 9b. 23g. 72p, zu dem von כל bestimmten Präd. יושד vgl. Jes 64 10 K. § 146c, wahrscheinlicher ist יוּשַּׁדוּ zu lesen. v. 14b muß auf eine zeitweise allgemein bekannte Kriegstat bezogen werden. Freilich kann es sich nicht um den Zug des Moabiter-Fürsten Schalman gegen das galiläische Irbid handeln, denn wie sollte der Schreiber dieser Worte dazu kommen das über Israel kommende Gericht mit dem im Ganzen doch unbedeutenden Zuge des Moabiter-Fürsten gegen eine kleinere galiläische Ortschaft in Parallele zu setzen? Wellh. sieht in שלמן Salmanasser IV und betrachtet dem entsprechend diese Worte als Zusatz eines Lesers, da Hosea in den Tagen Salmanassers IV nicht mehr gewirkt habe vgl. zu Am 6 2. So fällt der Einwand, den man gegen eine Beziehung auf einen assyr. König erhoben hat, daß nämlich Hosea sonst vom assyr. König als מלך ירב redet vgl. 10 6 u. ö. Der Text ist übrigens an dieser Stelle nicht über jeden Zweifel erhaben: LXX B hat ἐκ τοῦ οἴκου Ἰεροβοάμ, scheint also בית ירבעם gelesen zu haben. Mit Rücksicht auf diese LA vermutet Cheyne, daß שלמן aus שַׁלֻּם verderbt sei, er sieht in v. 14b die Note eines späteren Lesers, der hier auf Sallum, den Mörder Zacharjas, des Sohnes Jerobeams II hinweist. אם וגו׳ gehört nicht mehr zu dem Einschub, sondern ist die Forts. von 14aα. cf. 14 1 Jes 13 16 Na 3 10. על absichtlich, weil die Mutter als die Kinder schützend gedacht ist. v. 15 schließt ab. Unmöglich kann Jahve oder Salman Subj. in עשה sein, das müßte ausgedrückt sein; aber auch Betel ist unmöglich. LXX haben אֶעֱשֶׂה statt עשה vgl. 8 5 und בית ישראל statt בית אל gelesen, die umgekehrte Verwechslung beider Namen fand sich 6 10. Diese Lesart der LXX beseitigt in der Tat alle Schwierigkeiten und paßt trefflich zum Vorhergehenden, wo Jahve sicher als redend zu denken ist vgl. v. 11. Zu רעת רעתכם zum Ausdruck des Superlativs vgl. K. § 133i, wahrscheinlich ist רעת als durch Dittographie entstanden zu streichen, Chrys. und Hier. scheinen es nicht gelesen zu haben. Offenbar ist überhaupt מפני רעת רעתכם ein Zusatz, nach dem Vorhergehenden ist diese abgeblaßte Begründung überflüssig, auch metrisch sind diese Worte überschüssig. Der Schluß, welcher das Gericht besonders Israels Könige verkündigt, greift wieder auf den Anfang zurück v. 9. Schwierig ist בשחר, das bedeutet weder: zur Zeit des scheinbar wieder aufdämmernden Glückes (Keil), noch: in der Anfangsperiode seines Königtums (Hitz.). Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Oort vermutet כשחר, scheint also als tert. comp. die

11 [1]Als Israel jung war, gewann ich es lieb, | und seit Ägypten rief ich
seinen Kindern. || [2]*Je mehr* ich sie gerufen habe, | um so weiter sind sie *von
mir* fortgegangen, || den Baalen opfern sie, | den Bildern bringen sie dar. || [3]Und
doch habe ich Ephraim gegängelt, | sie auf *meinen Arm genommen*, || aber sie
erkannten nicht, daß ich sie *getragen | und daß ich* sie geheilt habe von der
Krankheit. || [4]Mit Banden *der Huld* zog ich sie | mit Seilen der Liebe. || Da ward
ich ihm wie ein Menschentöter, *und ich wandte mich* gegen ihn, *und über=

Schnelligkeit genommen zu haben vgl. Jes 58₈, während Wellh. übers.: im Sturm geht unter der König von Israel, er scheint danach בַּשַּׂעַר Jes 28₂ lesen zu wollen, was jedenfalls jener Konj. von Oort vorzuziehen wäre, da zu der Vernichtung der Vergleich mit der Morgenröte nicht paßt; Jes 58₈ ist anderer Art.

XXI. Kap. XI. Der Prophet beginnt abermals vgl. 9₁₀ 11₁.₉ mit einem Rückblick in die Vergangenheit und zwar in die Zeit, da Jahve Israel aus Ägypten führte, er leitete sie in Liebe und versorgte sie. Aber Israel hat Jahve mit Undank vergolten. Darum müssen sie nach Ägypten und Assur (aber völlig vernichten will er sie nicht, sondern sie sollen wieder heimkehren in ihre Häuser).

v. 1. Jahves Liebe in der Zeit der Jugend Israels vgl. 2₁₇ war der Grund seiner Berufung. Zu אָהֵב als Inchoativ vgl. שָׂנֵא 9₁₅. Statt לבני lasen LXX und Targ. לְבָנָיו, das insofern einen Vorzug verdient, als Israel ja erst durch die Befreiung aus Ägypten sein Sohn wurde. ממצרים wird dem לבניו entspr. auch nicht lokal, sondern temporal zu fassen sein: seit Ägypten bemühte er sich durch seine Proph. auf seine Kinder einzuwirken. Darauf weist auch v. 2. v. 2. Subj. in קראו könnten nur die Proph. sein, auf die auch das Suff. in מפניהם gehen müßte, dabei bleibt bedenklich 1. daß das Subj. nicht besonders angegeben ist, wie man das neben הלכו zur Vermeidung von Mißverständnissen erwarten sollte, 2. daß להם und מפניהם ganz verschiedene Beziehung haben, 3. daß man den Vorwurf erwartet, daß sie sich von Jahve entfernt haben vgl. 2b. Diese Schwierigkeiten werden durch den von LXX vorgefundenen Text beseitigt, sie lasen כְּקָרְאִי und מִפָּנַי הֵם vgl. Syr. In 2b sind פסלים und בעלים identisch: die Stierbilder in Dan und Bethel sind dem Propheten nicht Jahve, sondern Beʿalim vgl. zu 2₇ff. v. 3a ist wieder v. 1 parallel und hebt Jahves Güte heraus. Absichtlich beginnt ואנכי: ich, nicht die Beʿalim, gängelte sie d. h. umgab sie mit väterlicher Fürsorge. Zu תרגלתי vgl. K. § 55h, vielleicht ist es aus הִרְגַּלְתִּי, denom. von רגל, verschrieben. קחם ist nicht durch Aphaeresis aus לְקָחָם entstanden vgl. K. § 19i. 66g — weder ist eine derartige Aphaeresis nachweisbar, noch paßt hier die dritte Person, da vorher und nachher Jahve der Redende ist — vielm. ist zu lesen אֶקָּחֵם und hernach זְרֹעֹתַי, wie LXX noch an beiden Stellen fanden. Das Glied steigert den Ged. des vorhergehenden Gliedes: wenn sie müde und matt waren, nahm Jahve sie auf seine Arme vgl. Dtn 1₃₁ Jes 63₉ und Dtn 32₁₁. Zu diesen beiden Gedanken der sorgenden und behütenden Vaterliebe, mit der Jahve das junge Israel aufgezogen, will רפאתים nicht recht passen, dazu kommt, daß v. 3b auch entsprechend den übrigen vv. um zwei Hebungen zu kurz ist. Diese Schwierigkeiten werden durch Marti's Vorschläge gehoben: er nimmt an, daß vor רפאתים ausgefallen ist נְשָׂאתִים כִּי vgl. vorher אקחם, und hinter רפאתים viell. בָּחֳלִי oder מֵחֳלִי. Zweifelhaft ist das Verständnis von v. 4. Zu einer Änderung des אדם liegt keine zwingende Notwendigkeit vor: חבלי אדם sind Bande, wie sie Menschen zu verknüpfen pflegen, immerhin bleibt es angesichts des parallelen אהבה nicht unwahrscheinlich, daß ein deutlicherer Ausdruck wie חסד an Stelle von אדם gestanden hat (Graetz, Cheyne u. a.). Nach dem MT. 4aβ wäre an die Fortführung des Gedankens von 4aα zu denken: Israel wäre wie 10₁₁ als עֶגְלָה מְלֻמָּדָה gedacht, Jahve als der gütige Herr, der dem Rind nicht nur zu fressen gibt, sondern dasselbe ihm auch dadurch erleichtert, daß er das Joch wegnimmt. Aber nach den Bildern in den vorhergehenden vv. erwartet man ein Zurückgreifen auf das Bild

wältigte ihn*. 5⟨⟩ Nach Ägypten soll *Ephraim* zurückkehren, | und Assur wird
sein König sein, || denn sie weigern sich umzukehren. 6Und das Schwert soll

in 10 11 nicht, auch vor den folgenden vv. wäre dies Bild störend, und was 4aβb von Jahve aussagt, bleibt weit hinter dem zurück, was die vorhergehenden vv. ausgesprochen haben. Dazu kommt, daß die LXX hier einen sehr abweichenden Text gelesen haben. Statt כמרימי haben LXX כְּמַכֵּה אָדָם gelesen, statt וְאַט anscheinend וָאֵט, statt אוכיל mit לא aus dem Anfang von v. 5 hatten sie וָאוּכַל mit folgendem לו und עַל hatten sie in ihrem hebr. Text überhaupt nicht, das ist offenbar durch Dittographie entstanden und dies neue עַל hat einerseits die Verderbnis von כמכה u. andrerseits die Ausstoßung von אדם zur Folge gehabt. Jedenfalls muß man von diesem Text der LXX ausgehen, da dem MT. kein befriedigender Sinn in diesem Zusammenhang abzugewinnen ist. Deshalb hat Duhm v. 4 mit 10 11 verbunden, an 4a soll sich 3b u. 4b anschließen. So gewinnt D. einen leidl. Zusammenhang, aber doch erst nach stärkeren Eingriffen in den Text, die in dem Verss. keine Stütze haben. Auch LXX befriedigt freilich nicht ganz, denn es ist klar, daß להם (u. לחיהם) einerseits und אליו andrerseits nicht ursprünglich sein können. Da in 5 der Sing. sich findet, so ist es vielleicht ratsam, auch hier לה statt להם zu lesen. Metrisch wie inhaltlich ist das על לחיהם bedenklich, anscheinend ist על לחיהם eine in den Text eingedrungene Glosse, um das von Jahve gebrauchte כמכה אדם zu mildern, jedenfalls muß diese Glosse früh eingedrungen sein, schon LXX hatte sie, von ihr ging ja auch die weitere Umgestaltung des Textes aus. Im v. 4b ist die Herübernahme des לא vom Anfang des v. 5 als לו, an den Schluß von v. 4 ohne Bedenken, ebenso die LA. אוּכַל, dagegen bleibt schwierig das ואט אליו: selbst wenn sprachlich die Übers.: und sanft gegen ihn ohne Bedenken wäre, paßt der so gewonnene Ged. werden zum ersten noch zum letzten Teil des v. Deshalb will Marti lesen וָאֵט אֵלָיו und ich wandte mich gegen ihn. Dabei müßte man die Verwechslung des אל mit עַל annehmen, für die wir freilich zahlreiche Parallelen haben. Unter den zahlreichen Erklärungsversuchen scheint mir dieser noch immer der brauchbarste. Erwägung verdient auch die Vermutung, daß in dem על לחיהם das zu 3b vermißte מְחַלֵי steckt. Zu dem Gedanken von v. 4aβb vgl. besonders 9 13. Der so gewonnene Text würde also lauten: וָאֶהְיֶה לה כְּמַכֵּה אָדָם וָאֵט אֵלָיו וָאוּכַל לו. Auffallend ist die Vokalis. לְחָיֵהֶם neben dem Stat. konst. לְחָיֵי man erwartet לְחָיֵיהֶם, wahrscheinlich ist zu lesen לְחָיֵהֶם vgl. K. § 93x, Stade § 340a. Zu לא im Beginn des v. 5 vgl. vorher. Als Negation im Beginn von v. 5 kommen wir zu keinem für Hosea möglichen Sinn vgl. 8 13 9 3 und später v. 11. Zu לא statt לו vgl. Frensdorff Ochla S. 98f. v. 5 setzt den Ged. von 4aβb fort. LXX hat אפרים statt אל ארץ gelesen. Die Begründung ist nach dem Vorhergehenden überflüssig und metrisch überschüssig. Zu dem Ged. von v. 5 vgl. 8 13 9 3 11 11. v. 6 setzt die Strafandrohung fort. וכלתה בדיו gibt kaum einen erträglichen Sinn. בדים bezeichn. Teile eines Körpers d. i. Glieder und eines Baumes d. i. Äste, von letzterer Bedeut. leitet sich die der Stangen und Querstangen d. i. Riegel ab. Da das Suff. dieselbe Beziehung wie in בעריו fordert, so kann an die Riegel der Städte nicht gedacht werden. Ew. wollte es nach Na 3 13 von den Festungen spez. an der Grenze verstehen, die das Land gleichs. verriegeln, während Chald. Hier. u. a. es auf die Großen des Landes bezogen, aber die letztere Bedeutung ist unmöglich, da es an jeder Parallele zu diesem Tropus fehlt, und auch jene Erkl. nach Na 3 13 ist sehr unwahrscheinlich. Auch das letzte Glied ist nicht weniger schwierig: man vermißt ein Objekt zu אכלה, für das Oettli אֲכָלָתַם liest, und erwartet eine derartig wenig sagende Begründ. ihres Gerichts, wie sie in ממעצותיהם liegt, nicht. Vergleicht man 10 14, so liegt die Vermutung Wellh.s nahe, statt ממעצותיהם vielmehr בְּמִבְצָרָיו zu lesen. בדיו ist wahrscheinlich aus בעריו und חלה aus כלתה (כלה) entstanden, da וחלה nicht ohne Schwierigkeiten ist, insofern חול sich sonst in dieser Bed. des Wütens nicht nachweisen läßt, nur das Pol. Jdc 21 23 hat eine ähnl. Bedeutung. Durch diese Ausscheidung des mittleren Satzes gewinnen wir einen genau parallelen Vers.

wüten in seinen Städten | ⟨⟩ und fressen *in seinen Festungen*, || [7]da mein Volk *es müde ist sich von mir ziehen zu lassen | und sie zu *Baal* rufen | und davon abstehen meinen Namen zu preisen. [8]Wie werde ich dich da hingeben, Ephraim, | dich preisgeben, Israel! || Wie werde ich dich machen gleich Adma, | dich gleichsetzen Ṣeboim! || Mein Herz dreht sich in mir um, all mein *Mitleid* entbrennt. [9]Sollte ich nun meines Zornes Glut nicht vollstrecken, | sollte ich nicht Ephraim |

---

v. 7 gibt abermals offenbar eine Darlegung ihrer Sünde, leider ist der Text hoffnungslos verderbt, denn תלואים למשובתי gibt keinen Sinn, da תלה nichts als „aufhängen" ist; ein Verb. תלא bemüht sein (Barth Nominalbildung § 179 Anm. 2) ist nicht nachweisbar. Zu משובתי vgl. 14_5, das Suff. müßte als gen. obj. stehen. LXX: ἐπικρεμάμενος ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ, scheint also ממושבו gelesen zu haben, viell. aber las sie lediglich defektiv ממשבתו. Oettlis auf LXX sich stützende Konj.: עַמִּי נִלְאָה מִמְּשׁוּבֹתָיו mein Volk ist ermattet von wegen seiner Abtrünnigkeiten ist unwahrscheinlich, da 7b keinen Zweifel darüber läßt, daß es sich hier um des Volkes Sünde und nicht sein Geschick handelt. Marti will lesen נִלְוִים אֶל־עֲצַבִּים an Götzen angeschlossen vgl. 4_{17} חֲבוּר עֲצַבִּים. Treffender erscheint mir der Vorschlag von Sievers: נִלְאוּ מִמְּשֻׁבִי. Sicher verderbt ist auch der folgende Text ואל על יקראהו, hier ist nicht nur אל על unmöglich, sondern auch die Vorstellung: „nach oben rufen" = zur Umkehr, zu Jahve rufen ist im höchsten Grade auffallend; LXX καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ τίμια αὐτοῦ θυμωθήσεται, sie hatte also im Wesentlichen denselben Text, nur daß sie anscheinend יקרו und יחר statt יחד las. Offenbar ist על wie in 7_{16} aus הַבַּעַל oder aus הַבְּעָלִים vgl. 4_2 verderbt und statt יקראהו ist zu lesen יִקְרָאוּ vgl. LXX. Zu ירומם sollte man nach der sonstigen Bed. des Pol. ein Obj. erwarten (LXX καὶ οὐ μὴ ὑψώσῃ αὐτόν), deshalb wollte man נפש vgl. Ps 25_1 oder עינים Ez 33_{25} ergänzen, was aber nicht möglich ist. Die Übersetzung: emporstreben befriedigt nicht und ist zweifelhaft, wahrscheinlich ist eine Textverderbnis bezw. eine Interpol. anzunehmen, denn metrisch sind die Worte überschüssig. Mit dem Konsonantenbestand ist am leichtesten zu vereinbaren die Konjektur: יַחְדְּלוּ לְרוֹמֵם שְׁמִי. v. 8 geht über zur Strafandrohung. Jahve wird Ephr. gleich Adma und Ṣeboim machen, wenn es ihm auch das Herz abdrückt. איך אתנך ist eine Frage mit bejahendem Sinn vgl. Jer 3_{19} 9_6. Durch das parallele אמגנך ist klar, daß נתן hier die Bedeut. der Preisgabe oder Hingabe hat. Das zweite איך אתנך wird meist als einlenkende Frage genommen, so daß כאדמה אשימך כצבאים eine zweite Frage bilden vgl. LXX. Notwendig ist das nicht, die vorhergehende Frage kehrt eben, nun näher bestimmt, wieder. Adma und Ṣeboim werden Dtn 29_{22} als von Jahve zerstörte Städte neben Sodom und Gomora genannt; wo jene lagen, erfahren wir aus den älteren Quellen nicht, nach Gen $14_{2.8}$ vgl. 10_{19} sollen sie wie diese im Siddimtal gelegen haben, eine Angabe, die viell. erst aus unserm Kap. erschlossen ist. Die folgenden Sätze zeigen, wie Jahve diesen Entschluß sich gewissermaßen abringen muß, sie betonen, was es ihm kostet, ein derartiges Gericht gegen Israel, seinen geliebten Sohn, zu senden. Zu עלי vgl. I Sam 25_{36} Jer 8_{18}. Da נחמים sich sonst nur im Sinn von „Tröstungen" findet, so wird man besser mit Wellh. nach Theod. und Syr. רַחֲמַי lesen vgl. Gen 43_{30} I Reg 3_{26} Lk 24_{32}. v. 9 hebt nicht die bisher vom Proph. verkündigte Gerichtsdrohung auf, sondern der v. betont, daß Jahve sich von diesem Mitleidsgefühl nicht beherrschen lassen will. Demnach müssen die beiden Sätze in 9a Fragesätze mit affirmativem Sinn sein vgl. 13_{14a}. Zu לא אעשה חרון אפי vgl. I Sam 28_{18}. Zu לא אשוב לשחת vgl. 2_{11}, wo שוב in derselben Weise wie hier gebraucht ist: es handelt sich nicht sowohl um die Wiederholung derselben Handlung als um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Objekt: nachdem Jahve Israel aus Ägypten gerufen und es geleitet und getragen, wird er das Volk, das ihm untreu geworden, wieder vernichten. Das begründet der Prophet mit dem Hinweis darauf, daß Jahve Gott und nicht ein Mensch ist, dem letzteren würde es entsprechen, der Sünde gegenüber die Augen zuzudrücken, nicht aber Gott, der als קדוש, als Majestätischer d. h. als von allen mensch-

wieder verderben? denn Gott bin ich | und kein Mensch, | in deiner Mitte heilig, | und
*sollte nicht vertilgen? || 10Sie werden Jahve nachfolgen, | wie ein Löwe wird
er brüllen, | ja er wird brüllen und es eilen herbei | *Bauleute von den Inseln
des Meeres(?) || 11Sie eilen herbei wie Vögel von Ägypten | und wie Tauben
vom Lande Assur, || und ich bringe sie zurück zu ihren Häusern, | sagt Jahve. ||

---

lichen Unvollkommenheiten freier d. h. heiliger in Israels Mitte weilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß קדוש hier eine ethische Färbung hat. An diesem Vers scheitert der Versuch 9a als Verheißung zu fassen, denn nirgend wird das Übersehen der Sünde als Ausfluß von Jahves Heiligkeit gefaßt, wohl aber die Bestrafung derselben: durch die Sünde Israels wird der in Israels Mitte wohnende Heilige herausgefordert und seiner Heiligkeit entsprechend reagiert er mit seinen Gerichten gegen die Sünde vgl. Jes 6. Wenn Sellin behauptet, daß die hier vertretene Auffassung durch v. 8b und durch v. 10f. ausgeschlossen sei, so trifft das höchstens zu bei der von diesem vertretenen Erkl. dieser vv., die aber nicht von allen geteilt wird. Schwierig ist v. 9fin. Unmöglich kann עיר hier = Stadt sein, das gibt keinen Sinn; meist wird es im Sinn von „Zornesglut" genommen, aber so läßt es sich sonst nicht nachweisen. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Steiner wie Wellh. vermuteten hier das Verb. בער, ebenso Oort, nur daß er unter Berufung auf I Reg 14_{10} 16_{3} 21_{21}, wo בער mit אחרי verbunden ist, auch das אחרי vom Beginn von v. 10 als אחריך zum Schluß an v. 9 gezogen hat, doch sind seine Bedenken gegen אחרי im Beginn von v. 10 unbegründet. Es wird demnach אֲבַעֵר zu lesen sein. Wie 9a so ist auch dieser Satz 9b als Fragesatz zu nehmen. Der Textfehler ist offenbar durch Dittographie von אב zustande gekommen. בִּעֵר = wegschaffen, vertilgen namentlich im Deut. Die vv. 10. 11 schildern die Heimkehr der Exilirten unter Anführung Jahves, der zum Aufbruch ruft vgl. Jes 60_{8}ff. 49_{17}f. Zu dem Brüllen Jahves vgl. Am 1_{2} 3_{8} Jer 25_{30} Jo 4_{16}. Mit der Heranziehung von אחרי an v. 9fin. ginge hier der wesentliche Gedanke verloren, daß sie unter Jahves Führung heimkehren. Der in der Ferne ertönende Ruf Jahves, welcher die zerstreuten Glieder seines Volks sammeln will, wird mit dem Gebrüll des Löwen verglichen, der seine Jungen ruft. כי הוא ישאג nimmt den Ged. noch einmal auf, um die Folge anzufügen ויחרדו. Da die Israeliten, die hier sehr auffallend בנים heißen, als in Assur und Ägypten wohnend gedacht werden, so liegt es nahe in בנים מים einen Fehler zu vermuten (Oort, Wellh.). Marti will בנים lesen vgl. Jes 60_{10}. Ob statt מַיִם vielleicht מֵאִיֵּי יָם zu lesen ist? vgl. Jes 11_{11}. In v. 11 kommen צפור und יונה wohl wegen der Schnelligkeit ihres Fluges in Betracht vgl. Ps 55_{7} Jes 60_{8}; jenes ist häufig die Bezeichnung eines kleinen Vogels, bes. des Sperlings. והושבתים müßte wohl im Sinne von הושבתים לבטח Jer 32_{37} stehen. Wahrscheinlicher ist aber וַהֲשִׁיבֹתִים zu lesen vgl. Gen 29_{3} LXX u. ö.: und ich will sie zurückführen in ihre Häuser. Das am Schluß sich findende נאם יהוה kommt nur noch in c. 2 vor und zwar in vv., die schwerlich von Hosea herrühren. Diese letzten vv. unsers Kap. sind insofern auffallend, als sie durchaus außerhalb des Gedankenkreises sich bewegen, der den Propheten bei diesen Rückblicken von c. 9 ab erfüllt. Jeder der Rückblicke schloß mit einem scharfen Wort des Gerichts vgl. $9_{7.15}$ff. 10_{6}ff. $_{13}$ff., nur hier tritt unvermittelt die Heilsverkündigung ein, auf die aber das Folgende gar keine Rücksicht nimmt, sondern c. 12 fährt in dem bisherigen Strafton fort. Deshalb haben Smend, Volz u. a. mit Recht ihre Bedenken gegen diese vv. als ursprünglich hoseanisch ausgesprochen, Smend weist auch darauf hin, wie in c. 14, wo die Heilsweiss. hervortritt, sie in ganz andrer Weise vermittelt ist als hier vgl. Alt. Relig.gesch.[2] S. 215 Anm. Die Ausscheidung auch von v. 8b. 9 hängt mit der verfehlten Erklärung zusammen, die in diesen vv. eine Verheißung sieht, was doch nicht zutrifft vgl. zu 8b 9. Vgl. zu 8–11 K. J. Grimm a. a. O. S. 73.

XXII. 12, 1–15. Israel umgibt Jahve mit Lug und Trug (auch Juda ist abgefallen); Nichtigem jagen sie nach, vor allem in ihrer verkehrten Politik. Israel ist durchaus seiner Natur treu geblieben: wie er einst den Bruder überlistete und mit der Gottheit kämpfte, so

12 ¹Mit Lüge hat mich Ephraim umgeben | und mit Trug das Haus Israel, ||
Juda aber ist noch *vertraut* mit Gott | und dem Heiligen treu. || ²Ephraim
liebt Wind | und jagt dem Sturmwind nach, || täglich . . . . | Lüge und
Nichtigkeit *mehren sie*, || mit Assur schließen sie einen Bund, | und Öl
bringen *sie* nach Ägypten. || ³Einen Streit hat Jahve mit *Juda*. | So
werde ich strafen Jakob entsprechend seinen Wegen, nach seinen Taten *Israel*.

---

handhabt das Volk auch jetzt falsche Wage und liebt Gewalttätigkeit. Zwar brüstet Ephraim sich mit seinem Reichtum, aber der reicht nicht hin, um die Schuld auszugleichen, die es kontrahiert hat. In Gilead haben sie Greuel verübt, in Gilgal den Daemonen geopfert, so sollen denn ihre Altäre zerstört werden. Weil sie Jahve mit ihren Missetaten gereizt haben, so schüttet Jahve Blutschuld über sie aus und zahlt ihre Schmach ihnen heim. Das Kap. hat offenbar verschiedene Erweiterungen erfahren. — Jahve beginnt v. 1 mit der Klage über Israels Treulosigkeit: כחש und מרמה beziehen sich auf die Verlogenheit in Handel und Wandel vgl. 4 2 u. ö. wie auf seine Politik und sein Verhalten zu Jahve. v. 1b ist Interpolation, wie sowohl die Rede von Jahve in der 3. Pers. wie die Rücksicht auf Juda beweist. Der Text freilich ist nicht intakt. Das Verb. רוד findet sich noch Jer 2 31 Gen 27 40 Ps 55 3, an allen drei Stellen ist die Bedeutung fraglich, ja selbst die LA unsicher. Am ehesten läßt sich die Bed.: „zügellos umherschweifen" vertreten, aber von da aus kommen wir zu keinem Verständnis unsers רָד עִם אֵל; unmöglich ist sowohl die Erkl.: es ist zügellos gegen Gott, als auch die andere: es schließt sich gegen die Gemeinschaft mit Gott ab vgl. ZATW 1887 S. 288. LXX hat offenbar gelesen: וִיהוּדָה עַתָּ יְדָעָם אֵל: Juda aber – Gott kennt sie nun. Doch kann das nicht ursprüngl. Text sein, denn עת ist nicht recht begreiflich. Marti will auf Grund der LXX עֹד יָדֻעַ עִם־אֵל lesen: noch ein Bekannter bei Gott d. h. ihm kein Fremder. קדושים im Sinne von אלהים gehört nur der späteren Sprache an vgl. Prv 9 10 30 3, hier wäre es artikellos wie ein Nom. propr. gebraucht; haben wir hier eine Interpolation, so hat diese Art des Ausdrucks keine Bedenken: יָדֻעַ entspr. dem נאמן u. אל dem קדושים. Es liegt deshalb kein Grund vor, mit Corn. 1bβ zu lesen וְעִם קְדֹשִׁים נִצְמָד vgl. Num 25 3.5: „und mit Hierodulen ist es zusammengekoppelt", eine Änderung, die auch in den Verss. keine Stütze findet vgl. auch Oort ThT 1890 S. 498f. Zu 1b vgl. Seesemann a. a. O. S. 20, Valeton a. a. O. S. 78f. v. 2 führt den Ged. von v. 1a weiter aus: רוח u. קדים bezeichnen das nichtige gehaltlose Treiben Ephraims, das einen reellen Erfolg nie haben wird. Zum קדים vgl. 13 15 u. Delitzsch zu Job 27 21, es ist die Bezeichnung des Ostwindes, der mit seinem glühenden Hauch Saaten und Pflanzen vernichtet. רעה ist zweifelhaft: wenn es = רצה ist, müßte man hier Einfluß eines späteren Abschreibers vermuten, nicht undenkbar wäre es auch, daß in Nordisrael schon zu Hosea's Zeit beide Formen nebeneinander bestanden; mit רעה weiden es zusammen zustellen, ist nicht ohne Bedenken. Das im MT. sich findende שד paßt in den Zusammenhang nicht: es handelt sich ja um ihr Buhlen um Assurs und Ägyptens Gunst, deshalb ist zweifellos das von LXX gelesene שָׁוְ = שָׁוְא vorzuziehen. Aus metrischen Gründen ist auch eine Verstümmelung hinter כל היום anzunehmen, wir haben hier offenbar zwei Doppeldreier. Da dieser Satz 2aβ den Zusammenhang zwischen 2aα u. 3b unterbricht, so wird 2aβ als Interpolation anzusehen sein. 2b geben die Erklärung zu 2a, dem entsprechend wird es wohl richtiger sein יַרְבּוּ בְּרִית st. ירבה וברית zu lesen (Syr.) und ebenso יוּבְלוּ: רִיב statt יוּבַל: וְרִיב, cod. Sinait. bietet am Anfang von v. 3 kein καὶ; so entsprechen sich ירבו, יכרתו, יובלו. Zum Inhalt des v., besonders zum Schluß vgl. Jes 30 6. v. 3a ist wieder Interpolation vgl. יהודה und ליהוה. Letzteres beweist, daß auch durch die Lesung ישראל statt יהודה der Vers nicht für Hosea, der Jahve hier reden läßt, zu retten ist. Statt ולפקד ist אֶפְקֹד und עַל יִשְׂרָאֵל st. יָשִׁיב לוֹ zu lesen, da v. 4 עקב und שרה beweisen, daß der Name ישראל hier nicht entbehrt werden

[4]Im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder, | und in seiner Manneskraft kämpfte er
mit der Gottheit. || [5]Er kämpfte mit dem Engel und siegte. | Er weinte und
flehte ihn an um Gnade, || in Bethel fand ihn | und dort redete mit *ihm* |
[6]Jahve, der Gott der Heerscharen, | Jahve ist sein Name: || [7]Du wirst *in

---

kann. v. 4 betont der Prophet, daß dies Israel schon so in seinem Stammvater geartet war: List und Gewalttat sind ihm charakteristisch. Meist wird v. 4 freilich ganz anders verstanden: man meint, v. 4 bilde gewissermaßen einen Gegensatz zum Vorhergehenden: Jakob habe mit Eifer, mit Mühe und Anstrengung seine bevorzugte Stellung errungen, habe den ihm erteilten göttl. Segen schwer erkämpft. Aber nichts innerhalb unseres Zusammenhanges weist auf einen derartigen Gegensatz, vielmehr setzt v. 8 den Gedanken v. 1—3 fort, und wie hätte der Prophet auch in v. 4, wenn es sich um den Patriarchen im Gegensatz zum jetzigen Jakob handelte, die Heraushebung des יעקב als Subj. unterlassen können? Das letztere begreift sich nur bei der vorher vertretenen Anschauung. Wie aber ist עקב zu erklären? Es läge nahe, wegen בבטן an Gen 25 26 zu denken, aber 1. genügte für den Ged.: er hielt seines Bruders Ferse עקב את אחיו nicht und 2. ist diese Erklärung von Jakob als „Fersenhalter" innerhalb dieses Zusammenhangs auch unpassend, handelt es sich doch darum, daß Israel Jahve mit Lug und Trug umgeben hat. Man wird daher notwendig an jene andere Gen 27 36 vorliegende Erkl. denken müssen: er überlistete seinen Bruder; בבטן zeigt freilich, daß Hosea nicht von der dort vorliegenden Quelle abhängig ist, sondern daß es offenbar neben Gen 25 26 eine andere Gestaltung der Sage gab, die vielleicht Gen 25 26 mit 38 27 ff. kombinierte vgl. Gunkel zu den Stellen. 4b enthält nicht einen ganz andern Gedanken, der ein Lob Jakobs bringt, sondern 4b schildert weiter die Eigenart Jakobs. Hosea hat offenbar jenen Kampf mit Elohim im Sinn Gen 32 23 ff., aber auch hier ist die Tradition ein wenig anders, sie hat wahrscheinlich auch etwas von einer List zu erzählen gewußt, die er in diesem Kampf mit Elohim anwandte. Wer hier ein Lob Jakobs sieht, muß 4a ausscheiden, was aber unmöglich ist, da durch die Namen Jakob und Israel auch die beiden Verba עקב und שרה für v. 4 festgelegt sind. v. 5 ist nicht gerade Forts. von v. 4, sondern 5a ist erleichternde Glosse zu 4b, durch die מלאך an die Stelle von אלהים gesetzt wird. In 5aβ haben wir keine grade Forts. zu 5aα, sondern 5aβ gehört mit 5b zusammen. Subj. ist natürlich nicht der Engel, sondern Jakob, auch לו bezieht sich nicht auf מלאך, sondern auf אלהים in v. 4b, denn offenbar sind 5aβb älter als die Glosse 5aα. 5aβb—7 beziehen sich auf die Theophanie in Bethel, durch die Jakob in anderer Beleuchtung erscheint als durch den Kampf mit Elohim. Da 5aβb von anderer Hand herrührt als v. 4, so kann man natürlich nicht schließen, daß die Betheloffenbarung beim Zuge Jakobs bei der Rückkehr geschehen ist vgl. v. Gall Kultstätten S. 97, das wahrscheinliche ist doch, daß 5aβb sich auf Gen 28 bezieht: hier in Bethel fand der Jakob-Kampf statt, der ein Gebetskampf war, in dem Jakob Gott um Erbarmen anflehte. Eine Verbindung des בכה ויתחנן לו mit v. 5a ist um deswillen unmöglich, weil dieser Satz nach ויוכל nicht mehr verständlich wäre, offenbar schließt dies Verbum die Episode am Jabbok ab vgl. ZATW XV S. 281 ff. Aus der falschen Auffassung des Suff. als 1. Pers. Plur. ist die Verderbnis des urspr. עמו in עִמָּנוּ hervorgegangen vgl. LXX cod. Sin. und einige Minusk., Aqu. Sym. Theod. Syr. Die Impff. können nur von der Vergangenheit verstanden werden vgl. M. § 378. § 107b. Wie schließen sich nun v. 6 f. an? Sicher ist in v. 7 Jakob angeredet, auch der Gedanke in v. 7 ist derart, daß man v. 7 als Inhalt von ידבר v. 5 fassen kann. v. 6 hat man dann ebenfalls als Wort an Jakob angesehen und zwar in dem Sinne, daß sich Jahve damit dem Jakob gegenüber zu erkennen gibt, nur stimmt dazu wieder nicht die Art des Ausdrucks, bes. das Suff. in זכרו, da Jahve ja der Redende ist, auch das ו im Beginn von v. 6 steht dem entgegen. Oort (a. a. O. S. 500) wollte v. 6 zum Subj. in ידבר machen, so daß das ו vor יהוה als durch Dittographie entstanden anzusehen ist. Das ist die einfachste Lösung. Zu זכר = שֵׁם vgl. Ex 3 15. Auch v. 7 ist nicht ohne Schwierigkeiten, denn ב bei שוב kann vielleicht den Ort bezw. Person

deine Zelte* heimkehren; | Liebe und Recht bewahre, || und hoffe be-
ständig auf deinen Gott. || 8Kenaʿan – in seiner Hand hat es trügerische Wage, |
zu *übervorteilen* liebt es. | 9Es spricht Ephraim: ich bin doch reich geworden, |
habe mir Vermögen erworben || – all *sein* Erwerb reicht nicht aus *für
die Schuld, | die es sich zugezogen hat*. || 10Ich Jahve, dein Gott | von
Ägyptenland her, || ich werde dich noch einmal in Zelten wohnen lassen |

---

ausdrücken, zu der man zurückkehrt (vgl. Wendungen wie שׁוב bezw. השיב mit בראשׁ), kaum aber die Person, mit deren Hilfe man zurückkehrt. Die einfachste Lösung der Schwierigkeit liegt in der LA בְּאֹהָלֶיךָ „in deine Zelte" vgl. v. 10. Das Waw vor אתה ist ebenfalls zu tilgen. Die Auffassung Keils v. 7 als Wort an Israel zu verstehen, das sich zu Gott bekehren soll, ist innerhalb dieses Zusammenhangs schwer möglich. 7b hebt die Pflicht des Dankes für solche Güte Gottes hervor: Liebe und Recht üben und alle Zeit auf Gott hoffen vgl. Procksch Geschichtsbetrachtung . . . bei den vorexil. Propheten S. 19ff. Hollmann Erzväter bei den Propheten S. 13ff. Vgl. auch zu 4_{6}ff. Winckler Gesch. Israels I S. 59, Stärk Studien zur Religions- u. Sprachgesch. II S. 8 ZATW XXI S. 67 Anm. 1 K. J. Grimm a. a. O. S. 74. – v. 8 führt den Ged. von 4 weiter und legt dar, wie des Stammvaters Art sich in gleicher Weise bei den Nachkommen zeigt. Auch aus dieser Verknüpfung ergibt sich, daß v. 8 die vv. 5–7 nicht voraussetzt. Im Beginn von v. 8 ist כנען auffallend: es handlt sich ja um den Nachweis, daß des Stammvaters Jakobs Art in diesem Volke sich zeigt. Offenbar nahm ein späterer an diesem Gedanken Anstoß und setzte deshalb כנען an den Anfang. Wellh. vermutet mit Recht, daß in 8b ursprünglich לעקב statt לעשק stand, so würde der Anschluß an v. 4 noch evidenter, auch der Zusammenhang mit 8a deutlicher, während der MT. in 8b eigentlich nicht zu 8a paßt. v. 9 gibt gewissermaßen die Antwort Ephr.s auf den v. 8 enthaltenen Vorwurf: sie haben ein Ziel, reich zu werden, und dies Ziel haben sie erreicht, wenn auch nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist. און v. 4 = Kraft, hier wie חַיִל = Vermögen. Nach dem MT. setzt v. 9b die Antwort Ephr.s fort mit dem Hinweis darauf, daß all sein Reichtum ihm doch keine Schuld eingetragen, welche Ahndung verdiene. Aber dabei ist die Scheidung von עון und חטא auffallend. LXX hat einen etwas andern Text gelesen, nämlich כָּל־יְגִיעָיו לֹא יִמָּצְאוּ (לו) לְעָוֹן אֲשֶׁר חָטָא, offenbar bildet das לא ימצאו (לו) לעון den Gegensatz zu מצאתי און לי: all sein Besitz reicht nicht hin für die Schuld, die er sich zugezogen d. h. ist unzureichend, um diese Schuld zu tilgen. Dieser Satz kann nur die Antwort auf Ephraims frevelhafte Rede in v. 9a sein. Zu מצא vgl. Num 11_{22}. v. 10 soll nach den meisten Auslegern die Strafe verkündigen, dazu paßt aber die feierliche aus 13_{4} entlehnte Einführung nicht, die an die große Errettungstat Jahves am Anfang der Gesch. Israels erinnert und die auch hier nicht eine Gerichtsdrohung, sondern Verheißung erwarten läßt. Damit ist gegeben, daß v. 10 Interpolation ist, vielleicht Ausführung und Erkl. zu v. 6f. Für eine Interpolation spricht auch die sehr auffallende Anrede, die in dem echten c. des Hosea uns nicht entgegentritt. Statt באהלים ist wohl באהליך zu lesen vgl. v. 7 (Marti). Beachtenswert ist die 1. Pers. in v. 10. 11, sie beweist, daß der Interpol. diese 1. Pers. in den vorhergehenden vv. vorgefunden haben muß. Fraglich ist כימי מועד. Gewöhnlich denkt man dabei an das Hüttenfest, aber 1. ist das חג und nicht מועד, und 2. paßt ein derartiger Hinweis gar nicht in diesen Zusammenhang, denn dies Fest war das Fest der ausgelassensten Freude und wurde Israel erst auf dem Boden Pal. bekannt. Meist hat man das Wohnen in den Laubhütten während der Festtage als Erinnerung an das Wohnen in Zelten während des Wüstenaufenthalts gedeutet, aber diese Erklärung der Festsitte ist der älteren Zeit fremd, erst P. kennt sie, ursprünglich ist lediglich an die Laubhütten zu denken, in denen man sich während der Lese aufhielt vgl. m. Arch. II, 150ff. 180ff. Wellh. erinnert daran, daß das Passah das eigentl. Wüstenfest der Israeliten ist vgl. Ex 4_{23}. Aber davon, daß man jemals beim Passah in Zelten gewohnt, läßt uns der Ritus des Festes, soweit er uns bekannt ist, nichts erkennen. Procksch versteht ימי מועד von den Tagen am Horeb, wo

wie in den Tagen der *Vorzeit*. ‖ [11]Ich habe zu den Propheten geredet | und habe viel Gesichte gegeben ‖ und durch die Propheten viele Reden (?). | [12]In Gil'ad haben sie Greuel, ja Trug *verübt*, | in Gilgal den *Dämonen geopfert*, ‖ so sollen denn auch ihre Altäre (*verwüstet) werden* gleich

---

der מועד stattfand, von dem das Offenbarungszelt seinen Namen trug, ich zweifele aber, ob Ex 33 7 genügt, den Ausdruck verständlich zu machen, ganz abgesehen davon, daß die Behauptung sehr streitig ist, daß Hosea E gekannt hat. Vielleicht ist מועד ein Textfehler und statt dessen עולם zu lesen vgl. כימי נעוריה und כיום עלותה 2 17, ev. קֶדֶם vgl. Jes 51 9 Jer 46 26 Mch 5 1, so kommt auch עד erst zu seinem vollen Recht. Perles Analekten S. 44 wollte כימי עד lesen, aber עד wird nie wie עולם von der fernen Vergangenheit gebraucht. Wellh. schlägt נעוריך vor. v. 11 weist auf die von Jahve ausgegangene Verkündigung dieser Errettung, wenigstens ist so wohl die Verbindung von v. 11 mit v. 10 zu denken. Auch v. 12, der in keiner Weise als Forts. von v. 11 zu verstehen ist, wohl aber Forts. zu vv. 8. 9 sein könnte, spricht dafür, daß noch v. 11 Interpolation ist. Auch הרבה חזון wie ביד, das sich in Verbindung mit Verben des Sprechens nur in späterer Zeit findet, beweisen, daß v. 11 dem Hosea nicht angehört. Zum Perf. mit Waw zur Einführung oft wiederholter Handlungen vgl. K. § 112 dd. Statt על ist offenbar אל zu lesen. 11 c ist gewöhnl. erkl.: Durch die Propheten redete ich in Gleichnissen, aber es ist zuzugestehen, daß sich für דִּמָּה diese Bed. sonst nicht nachweisen läßt. Hosea gebraucht dasselbe Verb. דמה in der Bedeut. „vernichten" 4 5; daran haben einige Erkl. auch hier gedacht (אֲדַמֶּה) und versucht das folgende אם heranzuziehen als Rest des ursprüngl. Obj. vgl. 4 5; denn אם hat im Beginn von v. 12 keinen Sinn: sicher hat Hosea über Gilead kein hypothet. Urteil abgeben wollen, wie das sowohl 6 8 als auch der parallele von Gilgal handelnde Satz zeigt, auch würde zu dem Satz אם גלעד און sich schlecht der Nachsatz, in dem offenbar die Israeliten überhaupt Subj. sind (vgl. nachher), fügen, endlich auch היו als Perf. proph. neben זבחו als Perf. hist. auffallend sein. Der Gedanke, daß Jahve durch das Wort der Proph. das Vernichtungsgericht öfter gebracht, findet sich ganz ähnlich 6 5 vgl. zu d. St. Aber so naheliegend es auch scheinen mag nach 4 5 zu erklären, hier ist diese Auffassung von 11 c neben 11 a und 11 b unwahrscheinlich. Wie freilich zu helfen, ist nicht zu sehen. Marti vermutet, daß vielleicht אִמְרָה zu lesen ist, das noch von הרביתי abhängig wäre. In v. 12 ist Gilead wie 6 8 ohne Zweifel eine bestimmte Örtlichkeit und zwar eine solche, welche als Kultstätte damals in den proph. Kreisen besonders verrufen war vgl. zu 6 8. Freilich scheint der Text nicht ganz in Ordnung zu sein, denn das Subj. in היו kann kein andres als das in זבחו sein, man pflegt aber nicht zu sagen: die Isr. sind Nichtigkeit geworden, sondern sie haben Nichtigkeit vollbracht vgl. 6 8, wo dasselbe Gilead und און, aber letzteres in Verbindung mit פעל, sich findet, viell. schrieb der Prophet auch עשו, wie Wellh. vermutet, der auch אַף statt אך lesen will, vielleicht aber ist אך שוא überhaupt als Interpol. auszuscheiden. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Text urspr. auch בגלעד hatte, und daß erst durch das fehlerhafte אם das ב ausgestoßen ist. Kompl. hat übrigens Γαλγαλα vgl. zu 6 8, während verschiedene codd. der LXX für בגלגל vielmehr בגלעד gelesen zu haben scheinen. In 12 b ist שורים auffallend, nicht nur, weil dieser Plur. sonst nicht vorkommt, sondern auch, weil nicht zu sehen ist, warum der Prophet hier das Opfern der Stiere tadelt, die doch gebräuchliche Opfertiere waren. Hätte er an nicht oder nicht mehr zum Opfer geeignete Stiere gedacht, so hätte das irgendwie angedeutet sein müssen. Hier. übersetzt freilich bobus immolantes, aber ob er in der Tat לשורים gelesen, ist sehr fraglich, in seinem Kommentar gibt er nur die Konson. unsers MT. an. Aber selbst wenn wir ein ל als nach גלגל ausgefallen annehmen, immer bliebe nicht nur das Bedenken betreffs des Plur., sondern auch das Auffallende, daß das den Stieren dargebrachte Opfer grade mit Gilgal in Verbindung gebracht wird, während sonst Dan und Bethel die Stätten dieses Kultus sind, auch gebraucht der Prophet sonst für das Stierbild den spöttischen Ausdruck עֵגֶל, עֲגָלִים vgl. 8 5. 6 13 2. Unter diesen Umständen verdient der Vorschlag Hitz.s ernste

den Steinhaufen an den Grenzen der Äcker. || [13]Und Jakob floh nach dem Ge-
filde Arams, | und Israel diente um ein Weib, | und um ein Weib hütete
er. || [14]Aber durch einen Propheten führte Jahve Israel aus Ägypten her-
aus, | und durch einen Propheten wurde es behütet. || [15]*Meinen* Unmut hat
Ephraim erregt | *und mich bitter gereizt Israel*; || so *schütte ich* über es seine
Blutschuld | und seine Schmach *werde ich* ihm vergelten. 〈 〉 ||

Erwägung, der לַשֵּׁדִים lesen will, das Dtn 32_{17} vgl. Ps 106_{37} in der gleichen Verbindung mit זִבֵּחַ sich findet. Von diesem Text שדים aus wird die LA der LXX, die offenbar שָׂרִים vorfand, begreiflich. v. 12b leitet גם die Strafe ein, die zu dem ersten und zweiten Satz in 12a gehört, so daß כגלים wegen des Anklanges an גלגל wie an גלעד vgl. Gen 31_{47} gewählt ist. Auffallend ist freilich, daß im Nachsatz das Praed. fehlt, Siev. ergänzt יוּשַׁדּוּ, das ein Wortspiel mit לשדים ergäbe. In 12a könnte es unter Umständen entbehrt werden vgl. Jes 41_{29}. Grade den Altären wird das Gericht angedroht, weil es sich um Kultstädte handelt. Zu den an den Ackergrenzen zusammengeworfenen Steinhaufen vergleicht Wellh. Doughty Travels I, 22. Wie vorher גִּלְגָּל und גַּלִּים, so bilden שדים und שדי ein Wortspiel. Mit v. 13f. greift der Prophet wieder in die Vergangenheit zurück, er zeigt die Not und Mühsal, die Jakob-Israel in der Fremde zu erdulden hatte, und andrerseits die treue Hut, die Isr. erfahren hat. Was diese vv. in diesem Zusammenhange sollen, ist nicht abzusehen, sie reißen die zusammengehörigen vv. 12. 15 auseinander. Wahrscheinlich sind v. 13f. wie v. 5–7 Einschub, denn v. 15 ist gut als Forts. von v. 12 zu verstehen. Auch die Art, wie von Jahve v. 14 in der 3. Person geredet wird, beweist daß die Verse nicht Hosea zugehören. Was der Verf. unter שדה ארם verstanden, läßt sich nicht bestimmen, da der Ausdruck sich in der Vätergesch. nicht findet; jedenfalls setzt ויברח eine Gen 27 entsprechende Gesch. voraus. Zu v. 13b vgl. Gen 29_{15}ff. Ob שמר hier in der Tat etwas von der arabischen Bedeutung „Nachtwachen erdulden", die auch in ליל שמורים durchschimmert Ex 12_{42}a, hat? Vgl. Wellh. Vielleicht ist die Wahl des Ausdrucks lediglich durch das parallele נשמר v. 14, für das vielleicht שְׁמָרָה zu lesen ist, bestimmt. Fraglich ist der Anschluß von v. 14 an v. 13: Procksch behauptet, daß der Gegensatz nicht Weib und Prophet, sondern Jakob und Prophet sei. Den in irdischen Zielen aufgehenden Jakob stelle Hosea Mose gegenüber, durch den er Israel aus Ägypten geführt hat. Damit wolle er sagen, daß der tiefste Sinn der Heilsgeschichte nicht bei dem natürlichen Menschen Jakob, sondern bei Gott liege, der die Geschichte Israels seit Ägypten im Geiste der Prophetie geleitet hat. Aber grade diese Ausführung Prockschs zeigt, daß der Gegensatz vielmehr Jakob und Gott ist, hätte der Prophet einen Gegensatz zwischen Jakob und Mose hervorheben wollen, hätte er sich nicht unglücklicher ausdrücken können, wie denn auch der ganze von P. statuierte Zusammenhang nur auf sehr künstliche Weise aus diesen Versen gewonnen werden kann. – Nach dem Wortlaut von v. 13f. scheint beabsichtigt eine Gegenüberstellung von באשה und בנביא: um eines Weibes willen diente Jakob, aber durch einen Proph. führte Jahve Israel herauf, das klingt fast wie die Gegenüberstellung eines bösen und guten Prinzips vgl. Löwe Beiträge zum Verständnis des Proph. Hosea, Zürich 1863, S. 36 und Wellh. zu d. St. Vgl. zu v. 13f. K. J. Grimm a. a. O. S. 77. v. 15 setzt den Ged. v. 12 fort und schließt mit scharfer Gerichtsdrohung ab. תמרורים müßte Akk. adv. sein: bitterlich, doch ist es fraglich, ob der Text hier richtig ist, da man das Obj. sehr vermißt. LXX παρωργισεν läßt auf ein Verb. schließen, daher vermutet Oettli הִכְעִיסוֹ .... וַיְמָרְרֵהוּ. Aber auch sonst zeigt der Text starke Anstöße. Ist v. 15 Forts. von v. 12 und der echten vorhergehenden Verse vgl. $12_{1.3}$b, so erwartet man die 1. Pers., die 3 Pers. ist wohl erst die Folge des Einschubs v. 13. 14, und um diese 3. Pers. verständlich zu machen, ist das nachhinkende אדניו am Schluß von v. 15, das auch metrisch anstößig ist, angefügt. Marti beanstandet auch נטש mit דמיו als Obj. So vermutet Marti als ursprünglichen Text: הִכְעִיסַנִי אֶפְרַיִם וּמַרְרַנִי יִשְׂרָאֵל וְדָמָיו עָלָיו אֶשְׁפֹּךְ וְחֶרְפָּתוֹ אָשִׁיב לוֹ vgl. LXX.

13 [1]Als Ephraim *zum Aufruhr* rief, | ward er Fürst in Israel(?); || da ver-
schuldete er sich durch den Baal und starb. || [2]Und jetzt fahren sie fort zu sündigen, |
sie machen sich Gußwerke || aus ihrem Silber, nach dem *Bilde* von Götzen, |
Menschenwerk ist es alles, || *sie sind Menschenopferer* | Kälber küssen sie. ||

Die Änderungen sind verhältnismäßig leicht und der so gewonnene Text entspricht allen Anforderungen. Vgl. übrigens zu dem ganzen c. 12 Beer in ZATW XIII, 281 ff.

XXIII. **13, 1–11**: Der Prophet beginnt abermals mit einem Rückblick in Ephraims Vergangenheit, an den er eine Kritik der Gegenwart anschließt, vor allen Dingen die ihres Bilderdienstes, zugleich aber auch ihrer gottvergessenen Politik. Darum wird Jahve über sie das Gericht bringen, aus dem sie niemand erretten kann, auch ihre Könige und Fürsten nicht, von denen es gilt: im Zorn gegeben und im Zorn genommen.

In v. 1 blickt der Prophet offenbar zurück in die Vergangenheit, das ergibt sich sowohl aus v. 1b, wie aus dem עתה v. 2, mit dem H. auf die Gegenwart Rücksicht nimmt. Freilich ist v. 1a hoffnungslos verderbt. Zwar kann über die Bedeutung רתת = „Schrecken" nach dem Aram. kein Zweifel sein, aber wie fügt sich das in den Zusammenhang? Mag man es als Obj. oder als Präd. zu כדבר ziehen, ein befriedigender Sinn läßt sich damit nicht gewinnen. Duhm will מְרְדוֹת lesen vgl. LXX δικαιώματα = דָּת und im zweiten Glied נָשָׂא: als Ephr. Aufruhr redete, war es erhaben in Israel, doch macht bei dieser Erklärung wie bei jeder andern der zweite Stichos Bedenken, da bei Hosea ישראל und אפרים sonst identische Begriffe sind. Nach diesem Sprachgebrauch sollte man erwarten, daß ישראל das Subj. in einem dem ersten parallelen Satz ist. Offenbar ist der ursprüngl. Text verstümmelt und dann durch einen Red. oder Abschreiber zurecht gemacht. Auch 1b ist nicht frei von Bedenken: man erwartet 1a entsprechend zwei Stichen, offenbar ist auch 1b verstümmelt. Der Sinn scheint nach 9,10 f. klar: der Baalskult hat Israels Kraft gebrochen. Vielleicht hat der Prophet an die über Israel hereingebrochene Katastrophe durch die Phil. gedacht. Jedenfalls ist ein sicheres Verständnis des jetzigen Textes nicht möglich. Mit v. 2 geht der Prophet auf die Gegenwart über, in der sich die Sünden der Vergangenheit fortsetzen. Deutlich wird hier wie 11,2 der Baalsdienst mit dem Bilderdienst identifiziert. מסכה das Gußbild, das Ex 34,19 wohl als kanaan. Neuerung verboten wurde. Statt כתבונם scheint LXX כתבנית gelesen zu haben (κατ' εἰκόνα), Oettli will כְּתַבְנִיתָם lesen, aber daß man Götzenbilder in Menschengestalt verfertigt habe, hören wir sonst niemals. Liest man aber כתבנית (LXX), so ergibt sich eine Unterscheidung von מסכה und עצבים, die doch sonst als identisch angesehen werden. Auch das Suff. in כֻּלֹּה vor dem sofort folgenden להם macht Schwierigkeiten, ganz abgesehen davon, daß der hier zum Ausdruck kommende Gedanke schon in 2aα da war. Marti vermutet deshalb, daß 2aβ der Ersatz für zwei Stichen ist, in denen von der Herstellung der Stierbilder für Jahve die Rede war. Jedenfalls haben wir hier die ersten Ansätze zu jener Polemik, die hernach Deuterojes. in der ausführlichsten Weise – freilich speziell von den Götzen – durchführt vgl. Jes 40–44. Die beiden Sätze in 2b werden meist eng miteinander verbunden: „von ihnen sagt man: Menschenopferer küssen Kälber, aber damit würde man ja einen Gedanken gewinnen, der dem wirklichen Tatbestande gar nicht entspräche, dieser Gedanke war nicht der der großen Masse, sondern der des Hosea und seiner Gesinnungsgenossen. Man wird demnach beide Sätze selbständig fassen müssen. Wellh. u. a. wollen אמר im Sinne von דבר verstehen, so daß also die Torheit hervorgehoben wäre, daß sie zu Bildern reden, als könnten sie hören. Aber so läßt sich אמר sonst nicht nachweisen. Daher hat Stade vermutet, daß st. להם vielmehr אלהים zu lesen oder dies vor להם einzusetzen sei: Gott sagen sie zu ihnen vgl. 14,4 (ZATW III, 12 Anm. 1). Der Ausfall des fast identischen אלהם vor להם wäre leicht verständlich; eine Stütze fände diese Vermutung an 14,4, aber es ist zweifelhaft, ob diese stark an Deuterojes. anklingenden Ged. bei Hosea anzunehmen sind. Von dieser Erklärung aus ergäbe sich, daß zusammengehören müßten: זבחי אדם עגלים ישקון. Das erste זבחי אדם will man nach Gen 16,12 K. § 128l erklären: Opferer aus dem Genus

3Darum werden sie (gleich dem Morgengewölk, gleich dem früh verschwin-
denden Tau) gleich der Spreu von der Tenne, | gleich dem Rauch aus dem Fenster.
4Und doch bin ich Jahve, dein Gott, | von Ägyptenland her, || einen Gott außer mir
kennst du nicht, | und einen Helfer außer mir gibt es nicht. || 5Ich *weidete* dich in
der Wüste, | im Lande der Glut. || 6Ihrer Weide entsprechend wurden sie satt, | wurden
satt, und es erhob sich ihr Herz, || darum haben sie mich vergessen. 7*So werde
ich gegen sie wie ein Leu, | will wie ein Panther auf dem Wege *lauern*. || 8Ich
stoße auf sie wie eine verwaiste Bärin | und zerreiße ihre Herzkammern, || und *Löwen

Mensch, aber man fragt sich vergeblich was dieser Zusatz אדם soll? Er ist völlig nichtssagend, da es Opferer aus einem andern Genus nicht gibt. So bleibt nur die Erklärung: Menschenopferer. Dann aber ist der Satz: Menschenopferer küssen Kälber auffallend, die Lächerlichkeit ihres Verhaltens würde herausgehoben, aber die Hauptsache, daß sie Menschen opfern wäre nur nebenbei erwähnt, während man eher erwartet, daß grade diese Form ihres Kultus besonders herausgehoben wird. Daher sieht Marti als genuinen Bestand an הם זבחי אדם oder הם זבחו אדם. Dem MT noch näher käme der Vorschlag הֵם אֱמֹרִים זבחי אדם, das Wort stände hier ohne Art. wie Ez 16_{45}, doch findet sich der אמרי mit dem Nebenbegriff, der hier vorausgesetzt wird, sonst nicht. עגלים ist die Bezeichnung der Stierbilder in Dan und Bethel vgl. 8_6 10_5. Zu ישקון vgl. I Reg 19_{18}. v. 3 weist auf das Gericht. Da die beiden ersten Bilder sich wörtlich ebenso 6_4 finden, und dieser v. durch diese vier Bilder überladen ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie durch einen andern hier eingetragen sind. Das Po. יְסֹעֵר müßte intrans. = verfliegen gefaßt werden, vielleicht aber ist יְסָעַר zu lesen, wahrscheinlich ist aber auch יסער eingefügt, das unnötig ist und den v. überfüllt. Zu dem Bild von der Spreu vgl. Jes 17_{13} 41_{15}f. Ps 1_4 u. ö. Über die Tennen vgl. m. Arch. I, 232. Für den Rauch gab es keinen andern Abzug als den durch die Seitenluke (חַלּוֹן) bezw. durch die Dachluke (אֲרֻבָּה) (Frankenberg). v. 4. 5 weisen demgegenüber darauf hin, wie allein Jahve sich ihnen als Helfer und Wohltäter erwiesen. לא תדע empfängt seine Bedeutung durch den parallelen Satz: einen Gott außer Jahve kennt Israel nicht, insofern es aus Erfahrung von keinem andern weiß. Der Zusatz, den LXX hier bietet, mag in der hebräischen Vorlage gestanden haben, echtes Gut des Hosea ist er nicht, sondern steht auf einer Linie mit Am 4_{13} $5_{8.9}$ $9_{5.6}$ (Wellh.). v. 5 sagt, inwiefern Jahve von der Zeit des Auszugs an Israels Helfer war: in der Wüste hat er Israel geweidet. Der jetzige Text hat ידעתיך, das wäre möglich und nach Am 3_2 zu verstehen, immerhin aber wäre es vor v. 6 auffallend, denn der Beginn von v. 6 setzt רעיתיך voraus, das auch LXX Syr. haben: Jahve hat Israel in der Wüste geweidet d. i. behütet und versorgt. Freilich Jahves Güte hat sie zum Übermut und zur Undankbarkeit verführt v. 6. Vielleicht ist כמרעית in כרעותם zu ändern, vgl. zum Impf. kons. nach כמרעיתם K. § 111h. Zu dem Ged. vgl. Dtn 8_{11}ff. 31_{20} $32_{15.18}$. v. 6b ist Interpolation, es ist metrisch überschüssig, bei Hosea leitet auch לכן sonst die Strafe ein vgl. Dtn 8_{14} 32_{18}. v. 7ff. weisen auf die unausbleibliche Strafe: Jahve, Israels Helfer und Hirt, wird zum Löwen und Panther, der sie rettungslos zerreißt, vor ihm gibt es keine Hilfe. ואהי ist jedenfalls fehlerhaft, denn das kann nur von der Vergangenheit verstanden werden, in der Tat aber handelt es sich um das, was Jahve in der Zukunft tun wird, wie das auch die anderen Verba in v. 7 und 8 beweisen. Es wird daher mit LXX וְאֶהְיֶה gelesen werden müssen. Statt אָשׁוּר haben LXX Pesch. Hier. אַשּׁוּר gelesen; in der Tat bietet אָשׁוּר Schwierigkeiten, denn שׁוּר heißt nicht „auflauern", wie man es gewöhnlich zu übersetzen pflegt; die einzige Stelle, welche neben der unsrigen für die Bed. „lauern, auflauern" beigebracht wird, Jer 5_{26} ist sehr zweifelhaft vgl. Giesebr. zu Jer 5_{26}. Meinhold schlägt אֶשְׁקֹד vor, das Jer 5_6 in derselben Verbindung sich findet und das trefflich paßt, während אַשּׁוּר auffallend bleibt, da man eine solche Ortsangabe nicht erwartet. Er tilgt auch שׁם v. 8 mit Recht, wie der ganze Zusammenhang zeigt. Die Bilder des Löwen,

des Waldes werden sie ⟨ ⟩ fressen*, | die wilden Tiere des Feldes sie zerreißen. ||
9*Dein Verderben*, Israel, *bin ich, || wer* kann dir helfen? 10Wo ist denn dein König, daß er dir helfe, | und alle *deine Fürsten, daß sie dir Recht schaffen*? || Der du gesagt hast: gib mir Könige und Fürsten! 11Ich gebe dir Könige in meinem Zorn und nehme sie in meinem Grimm.

12Wohl verwahrt ist Ephraims Schuld, | gut aufbewahrt seine Sünde. || 13Wehen

---

Panthers, Bären für Jahve sind wohl gewählt mit Rücksicht auf das Bild der Heerde, das v. 5. 6 vorlag. Zu dem Ged. in 7b vgl. die analogen Ged. 7 11. 12 und 5 12. 14. Zu דוב שכול als Bild besonderer Wildheit vgl. II Sam 17 8. LXX las übrigens כְּפִירֵי יַעַר st. כלביא (σκύμνοι δρυμοῦ vgl. Am 3 4 Ps 17 12 104 21) und dem entsprechend וַאֲכָלֵם. v. 9–11 betonen, daß es aus dieser von Jahve verhängten Not keine Hilfe gibt. v. 9 ist ohne Zweifel verderbt. Gewöhnlich pflegt man die Worte כי בי בעזרך zum Subj. in שחתך zu machen: „Es stürzt dich ins Verderben, daß du wider mich, deine Hilfe, bist.“ Dabei ist nicht nur das fehlende Subj. in dem Satze כי וגו׳, sondern auch der ganze Bau des v. auffallend, zudem kommt dieser Ged. hier etwas spät, er ist ja schon v. 6 betont. LXX hat τῇ διαφθορᾷ σου Ἰσραὴλ τίς βοηθήσει; sie scheint demnach כי nicht gelesen zu haben und statt בי vielmehr מִי, wie auch Pesch. Auch 9a ist fraglich, ob vielleicht mit Syr. vgl. LXX zu lesen ist: שִׁחֶתְךָ? vgl. Oort a. a. O. S. 501. Das Perf. weist auf das schon eingetretene Gericht Jahves. Vielleicht ist auch כי Rest eines ursprünglichen אנכי; gerade hier wäre das ausdrückliche Herausheben des Subj. begreiflich. St. בְּעֶזְרֶךָ ist zu lesen בְּעֹזְרֶיךָ cf. LXX Syr. So betonte v. 9 den Ged., daß Jahve selbst Israels Verderben bewirkt und daß es aus diesem kein Entrinnen gibt. v. 10. 11 führen 9b weiter aus. אֱהִי, das sich nur bei Hosea findet, ist vielleicht aus אַיֵּה verschrieben, אֵפוֹא ist zu tilgen cf. Metr. Die Fragen negieren nicht das Dasein von König und Fürsten, als wäre Israel dann in Anarchie gestürzt, sondern betonen lediglich die Unfähigkeit derselben helfen zu können. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn das בכל עריך ist schwer begreiflich, zudem ist auch der Parallelismus zerstört, endlich läßt der Schluß des v. eine Aussage über die שרים vermissen. Offenbar ist mit Houtsma (ThT 1875, 73) zu lesen: (bezw. וּשְׁפָטוּךָ) וְכָל־שָׂרֶיךָ וְיִשְׁפְּטֻךָ. LXX hat wenigstens für וישפטיך noch ein Verb. (κρινάτω σε) gelesen, ebenso Pesch statt בכל noch וכל. Die Könige und ihre Beamten (שרים), anstatt die Pfleger und Hüter des Rechts zu sein, waren vielmehr die Unterdrücker des Rechts: durch eine bestimmte Partei auf den Thron erhoben, hatte der König von Anfang an nicht die rechte Bewegungsfreiheit, er mußte sich auf die Gewalt stützen, durch die er emporgekommen, und seinen Helfershelfern dankbar für die Unterstützung sein, die er einst von ihnen erhalten hatte. Der zweite Teil von v. 10 von אשר an ist als Interpolation zu streichen, dafür spricht sowohl das prosaische אשר wie auch die starke Abhängigkeit von I Sam 8 6 (Marti). Hosea schaut auf die Geschichte des Nordreichs seit Jerobeams Tod zurück und kommt von hier aus zu der Erkenntnis v. 11: im Zorn gegeben und im Zorn genommen. Die Impff. stehen v. 11, weil diese ganze Gesch. noch mitten in der Vollziehung begriffen ist. Vgl. die andern von den Königen handelnden Stellen c. 7 3ff. 8 4. 10 10 7. 9. 15. Der Widerspruch mit 8 4 ist nur scheinbar: was sie ohne ihn getan haben, wird durch ihn zum Gericht für Israel.

XXIV. **13, 12–14, 1.** Ephraim verharrt in seinen Sünden, versäumt die Stunde der Neugeburt, so muß denn erbarmungsloses Gericht über sie ergehen.

Mit **13, 12** tritt wieder ein neuer Abschnitt ein. Natürlich kann der Ged. nicht der sein: Ephraims Strafurteil ist längst gefällt, liegt versiegelt und wohl verwahrt da (Ew.), denn dieser Ged. könnte so nicht ausgedrückt sein, vielmehr kann v. 12 nur besagen: Ephr.s Sünde ist zusammengebunden, liegt aufbewahrt da wie ein wohl verwahrter Schatz. Zu צרור vgl. Job 14 17. Im Zusammenhange kann das nicht besagen: sie wartet der Abstrafung, auf die nun v. 13 (Wehen der Gebärenden) hinweist, dadurch wird dem v. 13 ein Ged.

einer Gebärenden kommen an ihn, | aber er ist ein unverständiges Kind, || *zur* Zeit
tritt er nicht | in die Geburtsscheide der Kinder. || [14]Von der Hand der Scheol sollte
ich sie befreien, | vom Tode sie loskaufen? || Wo sind deine Seuchen, Tod? | wo deine
Pestilenz, o Scheol? || Reue ist vor meinen Augen verborgen. [15]Mag er zwischen *Ried-
gras* fruchtbar sprossen, | ein Ostwind wird kommen, || der Wind Jahves von der
Wüste her, | er zieht heran und *vertrocknet* seinen Born | und *bewirkt* daß
seine Quelle versiegt. || Er wird den Schatz aller kostbaren Kleinodien rauben.
14 [1]*Verwüstet* wird Samarien, | weil es gegen seinen Gott rebellisch war,

---

untergeschoben, den der v. nicht hat, vielmehr liegt in v. 13 aller Nachdruck darauf, daß Ephr. ein törichtes Kind ist, weil es die Zeit, da es zum Leben geboren werden kann, nicht begreift d. h. weil es nicht von seiner alten Art läßt, sondern in seinen Sünden verharrt und damit die Todesgefahr über sich bringt. In Zusammenhang mit diesem Ged. kann v. 12f. nur den von Wellh. herausgestellten Sinn haben: „Es bleibt alles beim alten. Höchste Zeit zur Wiedergeburt wäre es wohl, zeitweilig werden auch wohl krampfhafte Anstrengungen gemacht; aber es wird doch nichts daraus, eine neue Kreatur kommt nicht zur Welt." Auffallend ist die asyndetische Verbindung הוא, vielleicht ist nach dem vorhergehenden לִי ein ו vor הוא ausgefallen. עֵת im Sinne von „zur rechten Zeit" ist nicht ohne Bedenken; auch כִּי עֵת als selbständigen Satz zu fassen ist nicht leicht, am einfachsten dürfte es sein, כָּעֵת bezw. כִּי כָעֵת zu lesen vgl. Num 23 23 Jdc 13 23 21 22: der Prophet weist damit auf den Zeitpunkt der eingetretenen Wehen hin. Dadurch daß das Kind in den Muttermund tritt, beseitigt es die für die Mutter wie die für sich selbst bestehende Lebensgefahr. בנים ist aus metrischen Gründen nicht zu streichen. Nach dieser Heraushebung der Torheit d. h. der Unbußfertigkeit Ephr.s, durch die es das Verderben auf sich herabzieht, kann v. 14a keine Verheißung enthalten, sondern die Sätze sind als Fragesätze zu fassen vgl. K. § 150a und dementsprechend die beiden folgenden Fragesätze im Sinne der Aufforderung zu nehmen. Die דבריך sind die mille viae leti vgl. Ps 91 6 Job 18 13. Die Verss. außer Aqu. haben freilich den Sing. Zu אהי vgl. v. 10. Der Schlußsatz gibt die logische Begründung für die vorhergehenden Sätze: Jahve wird sie nicht erretten, vielmehr fordert er Scheol und Tod auf, ihre Waffen zur Anwendung zu bringen, weil Reue vor seinen Augen verborgen ist, was er angedroht, muß er vollziehen. Die Bedeutung „Mitleid" für נחם würde trefflich in den Zusammenhang passen, aber das Wort läßt sich so nicht nachweisen vgl. zu 11 8. v. 15 führt den Ged. von v. 14 fort, und zwar muß כי konzess. gefaßt werden. Ohne Zweifel spielt יפריא auf אפרים an, daher פרא statt des gebräuchlichen פרה; zum Hiph. vgl. K. § 53d. Schwerlich ist aber בין אחים ursprünglicher Text, denn es handelt sich ja hier nicht um den einzelnen Stamm Ephr., der der volkreichste war, sondern Ephr. ist die Bezeichnung des Nordreichs überhaupt. Schon Raschi hat אחים mit אחו zusammengestellt; das ist freilich nicht möglich, vielmehr wird man letzteres geradezu zu lesen haben. Es würde durch בין אחו auf den Standort des Baums hingewiesen: am Wasser, so daß es ihm nie an Feuchtigkeit fehlt, denn nur dort findet sich אָחוּ das Riedgras vgl. Gen 41 2. 18 Jes 19 7. Zu dem Bild von dem Baum, der am Wasser steht vgl. Ps 1 3. Aus metrischen Gründen ist רוח יהוה ממדבר als Glosse zu tilgen. Der heiße Südostwind trocknet die Quelle aus, an der der Baum steht, so daß er verdorren muß. Das מ von אחים ist zum folgenden Wort zu ziehen und מַפְרִיא zu lesen. Ohne Zweifel ist וְיֵבוֹשׁ falsche Vokalisation des ursprünglichen ויבש, entweder ist dies dem ויחרב entsprechend zu lesen וְיֵבַשׁ, oder mit LXX וְיֹבִשׁ und וְיַחֲרִב, im letzteren Fall מקורו und מעינו Objj. Der letzte Satz des v. ist auffallend, denn das hier Ausgesagte kann nicht vom Wind als Subj. verstanden werden, vielmehr muß הוא sich auf den Feind beziehen, der durch den Wind symbolisiert wird. Wahrscheinlich ist dieser Schluß von v. 15 Interpolation. c. 14, 1 gehört als Abschluß zu c. 13, der v. schließt ab mit dem Hinweis auf die in Folge ihrer Sünden über Samarien kommende Katastrophe. האשם für das LXX

durchs Schwert werden sie fallen, || ihre Kinder zerschmettert, | und ihre schwangeren
Weiber aufgeschlitzt. ||
[2]Kehre um, Israel, zu Jahve deinem Gott, | denn durch deine Schuld
bist du zu Fall gekommen. || [3]Nehmet Worte mit euch | und kehret um zu
Jahve, || sprechet zu ihm: „ganz | vergib die Schuld, || *daß wir Gutes

---

mit Recht תֶּשַׁם (von שׁמם) gelesen hat vgl. 5_{15} empfängt im Folgenden seine Begründung, die aber hier ganz überflüssig ist, da sie im Vorhergehenden scharf zum Ausdruck gekommen war. Metrisch sind die Worte כי מרתה באלהיה ebenfalls überschüssig, da wir offenbar hier in 14_1 zwei Vierer haben. Dazu kommt, daß ja Jahve als sprechend zu denken ist, man sollte also כי erwarten, auch ist das Perf. auffallend, da die Rebellion noch in der Vollziehung begriffen ist. Aus all diesen Gründen wird der Satz als Interpolation auszuscheiden sein. Auffallend ist der Wechsel der Suff.: zuerst das Fem. Sing., sodann das Mask. Plur. und endlich Mask. Sing.; offenbar liegen hier Fehler vor und namentlich an der letzteren Stelle, weil sowohl die Form הריות st. הָרוֹת auffallend ist – sie findet sich nur hier, doch vgl. K. § 75v –, als auch das Präd. im Mask. nach dem vorausgehenden femininen Subj. schweren Bedenken unterliegt. Offenbar wird הָרוֹתֵיהֶם תְּבֻקַּעְנָה bezw. הָרִיּוֹתֵיהֶם zu lesen sein. Zum letzten Satz vgl. II Reg 15_{16} Am 1_{13}; zum vorletzten vgl. 10_{14} Na 3_{10} Ps 137_9.

XXV. **14, 2–9.** An Isr. ergeht die Aufforderung zu Jahve umzukehren und damit die Ursache seines Falles zu beseitigen: mit reumütigem Bekenntnis und dem Gelübde von ihren Sünden abzulassen sollen sie sich Jahve nahen. Die vv. 5–9 bringen sogleich die Verheißung einer glücklichen Zukunft als Antwort auf ihr Bußgebet. v. 10 schließt mit einer allgemeinen Mahnung an den Leser ab, die ohne Zweifel von einem Späteren herrührt. Wahrscheinlich ist dies Stück, wenn es überhaupt von Hosea herrührt, stark überarbeitet, denn es treten uns hier eigentümliche Wendungen entgegen, die ihre Analogien in der späteren Literatur haben. Da sich aber eine Ausschälung des echten Kernes nicht erreichen läßt, wird es richtiger sein, diese Verse einem Überarbeiter zuzuweisen wie $2_{1-3.16}$ff. 3_5 5_{15} 6_3 11_{10}f. vgl. auch Am 9_{10}ff. u. ö. Dieser Schluß ist um so wahrscheinlicher, als das ethische Moment, das bei Hosea eine so große Rolle spielt, ganz außer Betracht bleibt. Marti macht auch darauf aufmerksam, daß nach diesen Versen die Strafe vollzogen ist vgl. das Perf. v. 2, während sie nach Hosea in der Hauptsache noch zukünftig ist vgl. zu 14_{2-9} Jer $3_{12.22}$ $12_{2.11.16}$ 31_9ff. (Hölsch.). Sellin behauptet freilich, daß 14_{2-9}, wenn das sprachliche Argument überhaupt noch etwas beweist, von Hosea herrühren, besonders v. 3. 4. 9: Jer 3_{22} setze sie bereits voraus. Das ist eine Behauptung, aber keine überzeugende Beweisführung.

v. 2 beginnt mit der Aufforderung, zu Jahve zurückzukehren und damit die Ursache von Israels Fall zu beseitigen, denn die Abkehr von Jahve ist Israels Schuld, die Israel ins Verderben gebracht. Das Perf. weist auf das vollzogene Gericht. v. 3f. geben die weitere Ausführung. Hitz. will דברים von Jahves Worten verstehen, die sie in ihr Bewußtsein aufnehmen sollen, aber in diesem Fall könnte דברים nicht völlig indeterminiert stehen, vielmehr ist offenbar an das Bekenntnis zu denken, das sofort in כל וגו' folgt. Der Ausdruck ist allerdings eigenartig, wie der v. überhaupt sich durch eine besondere Sprache auszeichnet. Vielleicht ist mit diesem קחו דברים ein stillschweigender Gegensatz gemacht zu dem Volke in der Gegenwart des Hosea, welches in dem Opfer das Zaubermittel sah, durch das sie einen Einfluß auf Jahve gewinnen zu können meinten. Über den adverb. Gebrauch des voraufgestellten כל vgl. K. § 128e und II Sam 1_9 Job 27_3. קח טוב kann jedenfalls nicht heißen: nimm es zu gut, wenn wir ...; sehr zweifelhaft scheint mir auch die Erklärung: nimm Güte an d. h. laß dich begütigen; beachtenswert ist Oettlis Vorschlag: ונקחה טוב daß wir Gutes empfangen. – Der letzte Satz ist jedenfalls verderbt, denn פרים spottet jeder Erklärung, es müßte Appos. zu שפתינו und dies = „Bekenntnis der Lippen" sein, lauter Unmöglichkeiten. LXX Pesch. haben gelesen פְּרִי vgl. auch Hier., und dies gibt einen trefflichen Sinn: es bezeichnet die

empfangen*. | so wollen wir *die Frucht* unserer Lippen bezahlen. || 4Assur
soll uns nicht helfen, | auf Rossen wollen wir nicht reiten || und nicht
ferner sagen: unser „Gott“ | zum Machwerk unserer Hände || (denn bei
dir findet der Verwaiste Erbarmen.) | 5Ich will ihren Abfall heilen, | sie
willig lieben, || (denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt). 6Ich werde
wie der Tau für Israel sein, | es soll sprossen wie eine Lilie, || und es soll
seine *Wurzeln schlagen* (wie der Libanon), | 7es sollen sich ausbreiten
seine Schößlinge, || und seine Pracht sei wie die eines Ölbaums, | und sein

---

Gelübde, die sie als Lobopfer Jahve darbringen vgl. Ps 51_{17}f. 69_{31}f. Jetzt geben sie ihre bisherige verkehrte Politik und ihren verkehrten Kultus auf v. 4. Bei dem Satz על סוס לא נרכב ist ohne Zweifel an Ägyptens Hilfe zu denken, von dorther bezog man seit den Tagen Salomos die Rosse, vgl. I Reg 10_{28} Jes $30_{2.16}$ Ez 17_{15}. Der Ausdruck wäre freilich in Hoseas Mund sehr auffallend, verständlich ist er nur unter Voraussetzung von Jes 30_{16}. Sellins Versuch diese Beweisführung zu beanstanden, da es sich hier nur um ein Bündnis mit Assur handle, ist nicht überzeugend. Der Satz ולא וגו׳ bildet den Gegensatz zu 13_{2} vgl. zu d. St.: gedacht ist ohne Zweifel an die Bilder, in denen man Jahve verehrte. אשר בך וגו׳ gibt die Begründung: Israel wird zu so falschen Helfern seine Zuflucht nicht mehr nehmen, weil der Verwaiste, von aller menschlichen Hülfe Verlassene, bei Jahve Erbarmen findet, יתום ist eben Israel vgl. Ps $10_{14.18}$ 68_{6}, aber eine auffallende Bezeichnung für das Volk, das durch seine Schuld das Gericht auf sich gezogen. Wie 13_{10} der Satz mit אשר Glosse ist, so auch dieser hier, der hier ebenfalls metrisch überschüssig ist. v. 5–7 die Antwort Jahves auf solch reumütiges Bekenntnis Israels. משובתם kann den Abfall Israels mit Einschluß seiner Folgen bezeichnen, aber an die letzteren vorwiegend zu denken hat man schwerlich ein Recht: Jahve heilt ihren Abfall durch die Kraft seiner Liebe, die Israel zu neuem Leben zu erwecken vermag. Dieser Anfang ist mit Jer 3_{22} identisch. Aus freiem Antrieb will er sie lieben, besonderer Leistungen ihrerseits, abgesehen von der reuigen Umkehr, bedarf es nicht. נדבה steht adverbiell Dtn 23_{24}. Der Schlußsatz כי שב אפי ממנו ist wieder metrisch überschüssig und inhaltlich nicht ganz übereinstimmend: der Ged. daß Gott sie freiwillig liebt, kann eigentlich nicht durch den andern begründet werden, daß sein Zorn sich jetzt von ihm gewandt hat, auch stößt sich das ממנו mit dem Suff. der 3. Pers. Plur. vorher. Demnach wird auch dieser Schlußsatz Interpolation sein (Marti). Vgl. das Gegenteil zu diesem Satz Jer 4_{8}. v. 6. 7 heben die Folgen heraus, die sich aus dieser veränderten Stellung Jahves zu Israel ergeben. Was der Tau für die fast verschmachtete Pflanze, ist Jahve für Israel, das nun der Lilie gleich sproßt. Zu dem erquickenden Tau vgl. Prov 19_{12} Jes 26_{19} Dtn 32_{2}. Zu der Lilie als Bild der Fruchtbarkeit vgl. JSir 39_{14} Plin. h. n. 21, 5. Fraglich ist der Schluß von v. 6 ויך שרשיו כלבנון. Ein sonstiges Zeugnis dafür, daß auch der Hebr. die bildliche Redensart „Wurzel schlagen“ kennt, haben wir sonst nicht. LXX hat βαλεῖ, ebenso der Syr. Vielleicht ist der MT durch Haplographie entstanden: der ursprüngliche Text war vielleicht: וישרש שרשיו Ps 80_{10}, dadurch daß durch Abschreibeversehen שרש nur einmal geschrieben und das וי durch ך ergänzt wurde, entstand unser Text (Ehrlich). Diese Lösung verdient den Vorzug sowohl vor dem Vorschlag Oettli's: ויסבכו vgl. Hi 8_{17} wie dem Wellh.'s: וילכו, was ihn dann veranlaßt, וילכו יונקותיו zu streichen, aber dieser Satz gehört metrisch zu dem Schlußsatz von v. 6 und kann nicht entbehrt werden, wohl aber ist das am Schluß von v. 6 sich findende כלבנון als aus dem Schluß von v. 7 eingedrungen anzusehen, weil es zu dem Vorhergehenden nicht paßt. Israel wird v. 7 der Olive gleichen, welche Sommer und Winter in grünem Laubschmuck prangt vgl. Jer 11_{16} Ps 52_{10} 128_{3}. Zu ילכו „sich ausbreiten“ vgl. Jer 12_{2}, יונקת „Schoß“ und הוד = „Pracht“ nur in späterer Sprache: zu יונקת vgl. Ez 17_{22} Jes 53_{2} Hi 8_{16} 14_{7} 15_{30} Ps 80_{12}; zu הוד Jes 30_{30} Jer 22_{18} Sach 10_{3} Dan 11_{21} u. ö. (Marti). Der Libanon duftete sowohl in Folge

Duft wie der des Libanon. ‖ 8 Sie werden heimkehren *und* in seinem
Schatten *wohnen*, | werden *an meinen Wonnen sich laben* ‖ und *ge-
rühmt sein* wie der Wein von Ḥelbon. ‖ 9 Was hat *Ephraim* noch mit
den Götzen gemein? | Ich habe ihn *erhört* und *gebe ihm festen Wohn-
sitz*, ‖ ich bin wie eine grüne Cypresse, | als von mir stammend erweist
sich *seine* Frucht. ‖
10 Wer weise ist, der merke das, | wer einsichtig, der erkenne es; ‖

---

der zahlreichen aromatischen Kräuter, mit denen er bedeckt war, als auch durch seine Nadelhölzer besonders die Cedern JSir 39 14 vgl. Cnt 4 11. ריח ist wohl Bild für Israels Ruf und Namen vgl. Cnt 1 3. v. 8 ist noch Wort Jahves, das auch in v. 9 vgl. אני weiter fortgeht. Aber dabei ergibt sich die Schwierigkeit, daß das Suff. in בצלו auf den Baum gehen müßte, von dem bisher die Rede war, nicht aber auf Jahve, was doch unmöglich ist, denn jener repräsentiert ja die einzelnen Israeliten. Sachlich ist kaum eine andere Beziehung des Suff. als auf Jahve möglich vgl v. 9. Dann aber muß man בְּצִלִּי lesen. Auffallend ist übrigens auch die Bezeichnung der Isr. als ישבי בצלו, denn das werden sie erst in der Zukunft sein, nicht aber können sie, als die aus der Fremde Zurückkehrenden, so bezeichnet werden. Offenbar ist mit LXX Pesch. וְיָשְׁבוּ st. ישבי zu lesen, sie werden zurückkehren und in meinem Schatten wohnen vgl. Ez 31 6. — „Dann werden sie Getreide ziehen und werden sprossen wie der Weinstock" ist „ein unerquicklicher Mischmasch von eigentlicher und bildlicher Rede" (Wellh.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch hier eine spätere Hand eingegriffen hat. Mit Hilfe von LXX läßt sich vielleicht ein besserer Text gewinnen. LXX hat ζήσονται καὶ μεθυσθήσονται (andere codd. στηριχθήσονται) σίτῳ, das sieht wie eine Doppelübersetzung aus, und zwar scheint LXX gehabt zu haben יִרְוִיוּ, wahrscheinlich ist ζήσονται später nach dem MT. hineinkorrigiert. Freilich paßt zu יִרְוִיוּ nicht דָּגָן als Obj., Marti schlägt דֶּשֶׁן oder עֲדָנַי vor, letzteres verdient wohl den Vorzug vgl. Ps 36 9. Zu רוה im übertragenen Sinn vgl. Ps 36 9. Vgl. Perles Analekten S. 59. Da nach den vorhergehenden Pluralen das Suff. in זכרו keine Beziehung hat, so wird der Text fehlerhaft sein, das Einfachste wäre zu lesen יִזָּכְרוּ. Statt לבנון, das nach לבנון v. 7fin. auffällt und aus diesem Grund nie gepriesen wird, ist wohl חֶלְבּוֹן zu lesen, das etwa 3 Std. nordw. von Damaskus lag und wegen seines Weins berühmt war vgl. assyr. Weinliste II Rawl. 44,9 (Sellin). In v. 9 gibt לִי auf keine Weise einen erträglichen Sinn im Munde Jahves; die Worte aber als Rede Ephr.s aufzufassen (Chald. Syr. u. a.) ist unmöglich. LXX las לוֹ, und damit gewinnen wir einen trefflichen Sinn: Jahve weist darauf hin, daß Ephr. jetzt jede Gemeinschaft mit den Götzen aufgegeben hat. Zu dem Ausdruck מה לו לעצבים vgl. Jdc 11 12 II Sam 16 10 19 23 usw. Warum Ephr. nichts mit den Götzen zu tun hat, hebt der folgende Satz אני ענ׳ heraus: Jahve hat Ephr. erhört. Der Text ist freilich nicht in Ordnung: man vermißt das Suff. an עניתי und das Verb. שור gibt einen im Zusammenhang zu schwachen Sinn, es bedeutet nichts andres als „beachten", was nach עניתי nichtssagend ist. Zu dem ersten Verbum ist das Suff. der 3. Pers. Mask. zu ergänzen und statt ואשורנו ist entweder וַאֲשִׁבֶנּוּ (Oettli) oder vielleicht besser וְאֹשִׁיבֶנּוּ (Marti) zu lesen. Natürlich muß in 9b פִּרְיוֹ gelesen werden, das offenbar mit Rücksicht auf den Namen אפרים gewählt ist: durch Ephr.s Segen wird Ephr. erst ein wahrer Ephraim. Jahve ist der immergrünen Cypresse gleich, die Schatten spenden und erquicken kann vgl. וישבו בצלו v. 8, zugleich wird er zum Wunderbaum, von dem Israel seine Früchte empfängt d. h. der Quelle alles Segens. Vgl. zu v. 2—9 K. J. Grimm a. a. O. S. 91 ff.

v. 10 ist ein noch späterer Zusatz eines Lesers, in dem er seinen Wunsch zum Ausdruck bringt, des Proph. Reden zu beherzigen. Der letzte Satz כי ונו׳: Jahves Wege sind gerecht sowie die Scheidung in Gerechte und Ungerechte finden sich in der späteren Literatur, namentlich in den Prov. häufig. Jahves Wege sind die, welche er die Menschen führt d. h. das Geschick, das er ihnen sendet; zu ישר = gerecht vgl. Ps 19 9 Dtn 32 4. Je nach dem

denn grade sind die Wege Jahves | und Gerechte gehen sicher darauf, |
Frevler aber kommen auf ihnen zu Fall. ||

Verhalten der Menschen richtet Gott das seine: die Gerechten leitet Jahve so, daß ihre Wege immer zum Ziele führen vgl. Jes 26$_4$, die Ungerechten dagegen werden von Jahve zu Fall gebracht vgl. Prv 11$_5$ 15$_9$ Ps 36$_{5.13}$. Zu ו mit Juss. vgl. K. § 166a.

Joel.

§ 1. Inhalt und Charakter des Buches.

Die Prophetie des Joel nimmt ihren Ausgangspunkt von einer großen Verwüstung, welche die Heuschrecken über das Land gebracht haben. An die Beschreibung dieser Verwüstung v. 2—12 schließt sich die Aufforderung an die Priester, im Trauergewand zu klagen und zu fasten, auch das Volk zu einer großen Bußversammlung im Tempel auf dem Zion zu berufen, damit man dort zu Jahve rufe v. 13. 14, eine Aufforderung, die durch den Hinweis auf das vor aller Augen liegende Unglück begründet wird, v. 15—20. In diesen Heuschrecken sieht der Prophet die Vorboten von Jahves Tag, der nahe bevorsteht; sie sind Jahves Heer, die Vollstrecker seines Willens, die unaufhaltsam vorwärts dringen, 2$_{1-11}$. Darum müssen die Juden zu Jahve umkehren und aufrichtig Buße tun, die Priester müssen ein Fasten ausschreiben und eine Versammlung auf den Zion berufen und dort zwischen Vorhalle und Altar zu Jahve rufen; vielleicht erbarmt sich Jahve und läßt sich des Übels reuen, denn er ist gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Güte, v. 12—17. v. 18—27 bringen die Antwort Jahves an den Propheten: Jahve stellt reichen Erntesegen und Beseitigung der Plage in Aussicht.

Aber dieser Segen in der Natur ist nur das Vorspiel größerer Dinge, die gegeschehen werden: darnach gießt Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus, Zeichen am Himmel und auf Erden verkündigen das Hereinbrechen von Jahves Tag, an dem auf dem Zion eine Errettung für alle seine Bekenner ist, 3$_{1-5}$. Dann versammelt Jahve auch alle Heiden im Tale Josaphat und rechtet dort mit ihnen ob all des Bösen, das sie seinem Volke angetan, weil sie es unter die Völker zerstreut und sein Land verteilt haben. Besonders trifft das Gericht Tyrus, Sidon und Philistaea, weil sie die Tempelschätze geraubt und die Juden den Griechen in der Ferne verkauft haben. Jahve aber führt die zerstreuten Juden wieder zurück und gibt diese Feinde in ihre Hand, dann werden die Juden sie als Gefangene zu einem fernen Volke verkaufen, 4$_{1-8}$. Alle Heiden sollen sich rüsten zum großen Entscheidungskampf und die Werkzeuge friedlicher Arbeit zu Waffen umschmieden, sie alle sollen heranziehen ins Tal Josaphat, und auch Jahve soll seine Helden herniedersteigen lassen, die Zeit der Ernte d. h. der Vergeltung ist da, denn der Heiden Bosheit ist groß. Dann entsteht viel Völkergetümmel im Tal der Entscheidung, Sonne, Mond und Sterne verfinstern sich, und Jahve läßt von Zion aus seine Stimme ertönen, daß Himmel und

Erde erzittern. Dann ist er eine Zuflucht für sein Volk, und sie werden erkennen, daß er, Jahve, ihr Gott ist, der auf Zion thront, Fremde werden dann nicht mehr durch die Stadt hinziehen, 4_{9-17}. Dann segnet Jahve das Land mit reicher Fruchtbarkeit, und auch das jetzt dürre Land wird bewässert. Ägypten und Edom dagegen werden wüste, weil sie an den Kindern Juda gefrevelt haben. Jahve nimmt an ihnen Rache für das unschuldig vergossene Blut, Juda und Jerusalem aber bleibt für immer, und Jahve wohnt auf dem Zion, 4_{18-21}.

So einig die Erklärer betreffs der c. 3. 4 sind, in denen sie sämtlich eine Weissagung des kommenden Tages Jahves sehen, so different sind sie betreffs der c. 1. 2. Nicht wenige nämlich erkennen in $1_{2}-2_{17}$ nicht einen Rückblick auf vergangene Ereignisse, sondern ebenfalls eine Weissagung kommender Dinge. Sie weisen auf Schilderungen wie 2_{10}f., die zum Teil wörtlich 3_{3}f. 4_{15}f. wiederkehren, wo sie unzweifelhaft auf den Tag Jahves sich beziehen; sie weisen auf den Namen הצפיני 2_{20}, der, wie sie behaupten, die Beziehung auf Heuschrecken ausschließt, vielmehr auf Feinde sich beziehen müsse, an die zu denken auch bei Schilderungen wie 1_{6}ff. 2_{3}ff. nahe liege. Hengstenberg (Christologie I, 343ff.) behauptet daher, daß die Heuschrecken ein Bild für die Israel feindlichen Weltmächte seien, und zwar deuten die vier Namen 1_{4} 2_{25} auf die assyrisch-chaldäischen, medopersischen, griechischen und römischen Monarchien, eine Behauptung, die ohne jeden Anhalt im Text und lediglich als Spiel der Phantasie zu werten ist. Hilgenfeld (ZwTh IX, 412ff.) hat zwar diese spezielle Deutung aufgegeben, nicht minder die prophetische Fassung, aber auch er sieht in den vier Heuschreckennamen vier Heere angedeutet, und zwar persische, welche auf ihrem Zuge nach Ägypten das jüdische Land völlig verwüstet haben, er denkt speziell an die Züge des Cambyses 525, des Xerxes 484 und die des Artaxerxes 460 und 458, so daß also kurz nach diesem letzten Zuge unser Buch geschrieben wäre. Aber gegen diese und ähnliche allegorische Deutungen der Heuschrecken sprechen sehr erhebliche Gründe: 1) Die Tatsache, daß die Heuschrecken mit Kriegern usw. 2_{2}ff. verglichen werden, ist nur verständlich, wenn an Heuschrecken im eigentlichen Sinne zu denken ist. 2) Da, wo der Prophet wirklich bestimmte feindliche Völker im Auge hat, nennt er sie, verdeckt sie aber nicht unter allegorischen Bildern vgl. 4_{1}ff. 3) Als Resultat des Heranzuges der Heuschrecken ist lediglich von Verwüstung der Bäume und Felder usw. die Rede, wie andrerseits bei der Wiedererstattung Jahves als Ersatz für die Jahre der Heuschreckenverheerung lediglich von Fruchtbarkeit der Felder, Weinberge und Obstbäume die Rede ist. Aus diesen Gründen haben sich Merx u. a. genötigt gesehen, diese allegorische Fassung der Heuschrecken aufzugeben, vgl. Merx S. 65, aber freilich sind auch nach Merx die Heuschrecken in c. 1 nicht wirklich erschienene, sondern zukünftige, apokalyptische, während c. 2 sich auf ein zweites Vorzeichen des Tages Jahves bezieht, auf den Einfall einer mehr als menschlichen Heeresmacht, welche unter dem Bilde eines Heuschreckenheeres dargestellt wird. Aber auch diese Auffassung, wie überhaupt alle, nach denen in c. $1_{2}-2_{17}$ eine Prophezeiung zukünftiger, nicht aber eine Beschreibung vergangener Ereignisse vorliegen soll, sind unhaltbar, denn 1) weist nichts in c. 1 darauf hin, daß es sich um zukünftige Ereignisse handelt: in Perff. wird die Verwüstung des Landes beschrieben und mit Rücksicht auf diese Tatsache zum Wehklagen und Fasten aufgefordert. 2) Die Frage an die Bewohner des Landes und die Greise, ob derartiges zu ihren Lebzeiten geschehen sei, und die Aufforderung, es den kommenden Geschlechtern zu erzählen, sind sinnlos, wenn es sich um gar nicht vorhandene, sondern erst zukünftige

Ereignisse handelt. Merx hat freilich dieser eben berührten Schwierigkeit sich durch die Behauptung zu entziehen gesucht, Joel wende sich eben mit derartigen Fragen und Aufforderungen gar nicht an sein gegenwärtiges Geschlecht, sondern an das zukünftige, welches den Tag Jahves erlebt; aber daß diese Anschauung unhaltbar ist, erkennt man deutlich aus 1_{16}, wo der Prophet sich offenbar mit den Angeredeten zusammenfaßt in der Frage: ist nicht vor unsern Augen die Speise vernichtet, Freude und Wonne vom Hause unseres Gottes? Es wird nach alle dem dabei sein Bewenden haben müssen, daß wir in c. 1 — 2_{17} eine Schilderung einer Heuschrecken-verwüstung haben. Natürlich legt der Prophet es nicht darauf an, ein photographisch-treues Abbild dieser Verwüstung zu geben, vielmehr zeichnet er das Bild in dichterisch-freier Weise und zum Teil bestimmt durch die eigentümliche eschatologische Beleuchtung, in der er diese Heuschrecken sieht: sie sind ihm der Vorläufer des großen Tages Jahves. Der Glaube an diesen Tag Jahves und sein Nahesein muß damals mächtig die Gemüter bewegt haben: darum wird ihm, nachdem die Heuschreckenplage beseitigt, sofort die Wiederbegnadigung des Volks zum Zeichen, daß Jahves Tag nahe ist. Durch diese eigentümliche eschatologische Beleuchtung erklären sich Berührungen, wie sie c. 2_{10}f. einerseits und c. 3_{3}f. 4_{15}f. andrerseits vorliegen, wie überhaupt unser Prophetenbuch eine festausgebildete Eschatologie zur Voraussetzung hat, was sich besonders aus c. 4 erweisen läßt. Mit Recht hat Kuenen (II, § 69) darauf hingewiesen, daß wir es von da aus verstehen können, daß der Zusammenhang zu wünschen übrig läßt, und der Gedankengang oft dunkel bleibt vgl. Merx S. 20ff., denn das eschatologische Gemälde ist eben ein Kunstprodukt, „welches aus ungleichartigen Zügen zusammengefügt ist; es hängt nicht unmittelbar mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen und ist auch nicht, wie die Prophezeiungen der älteren Propheten, aus der Wechselwirkung von Zeitumständen und geistigem Leben des Autors hervorgegangen." In den letzten Jahren ist der Gegensatz gegen die ältere Auffassung, die das Buch als Einheit ansah, stärker hervorgetreten. M. Vernes (vgl. Le peuple d'Israel et ses espérances S. 46ff. Histoire des idées messianiques depuis Alexandre S. 13ff.) hat die c. 1f. und c. 3f. verschiedenen Verfassern zugewiesen, weil c. 3f. ohne Zusammenhang mit der Gegenwart des Verf., wie sie 1_{1} — 2_{17} beschrieben wird, und der Verheißung 2_{18-27}, die das Widerspiel zu 1_{2} — 2_{17} ist, steht. Auch Rothstein vgl. S. Driver Einleitung in die Literatur des Alten Testaments deutsch von Rothstein S. 333f. Anm. vertritt eine ähnliche Anschauung. Er erinnert daran, daß in c. 1. 2 sich Volk und Staat in politischer Integrität befinden, wenigstens finde sich keinerlei Andeutung, daß auch nur ein Teil davon losgerissen und fortgebracht sei. Die Not der Zeit sei die Heuschreckenplage samt der Dürre; das Verhältnis zur Völkerwelt werde 2_{17} charakterisiert. Von einem irgendwie gearteten feindseligen Verhältnis im politischen Sinn sei keine Spur. Ganz anders stehe die Sache in c. 3f., hier sei der ganze historische Hintergrund rein politisch, von einer Bezugnahme auf die Not c. 1. 2 sei nichts zu entdecken, auch 4_{18}f. enthalte tatsächlich keine Hindeutung darauf. Dazu komme die ganze Art der Darstellung, durch die sich c. 1. 2 von der in c. 3. 4 unterscheiden: die letzteren Kapp. entbehren der Originalität und haben sehr auffällige Parallelen usw. Nach Rothstein gehören c. 1. 2 der Zeit des minderjährigen Joas, dagegen c. 3. 4 der nachexilischen Zeit an, und 2_{20} rühre von dem her, der c. 1. 2 mit c. 3. 4 verbunden hat. Zuletzt haben Duhm und Hölscher gleichfalls die Zerteilung des Buches vertreten. Nach jenem gehören $1_{13.\,14}$ 2_{18} — 4_{21} dem zweiten

Jhdt. an, während das übrige aus älterer Zeit stammt, die freilich nicht sicher zu bestimmen sei, es könne im fünften, vielleicht aber auch erst im vierten und dritten Jhdt. verfaßt sein (vgl. Propheten S. 398). Hölscher sieht nur 1 1-12. 13. 14 (?) 16-20 2 15-19. 21-24. 26a als ursprüngliche Schrift Joels an. Ein Bearbeiter habe diese ganz aktuelle Prophetenschrift von den Heuschrecken zu einer Apokalypse vom „Tage Jahves" umgestaltet und die c. 3f. angefügt. Ich vermag diese Anschauungen in diesem Umfang nicht zu teilen: betreffs der ersten beiden Kapp. wird nur betreffs der vv. 1 15-25 die Abfassung durch eine andere Hand wahrscheinlich sein: der Verf. geht offenbar nicht von der Heuschreckenplage sondern von einer furchtbaren Hitze aus, die für die vegetabilische wie animalische Welt die Vernichtung bringt, auch passen diese vv. recht schlecht an die Stelle, wo sie jetzt stehen. Anders ist das mit den andern von Hölscher beanstandeten Stellen. Wesentlich maßgebend ist für ihn die Art, wie diese Heuschrecken 2 1ff. beschrieben werden. Aber Baumgartner hat Recht, wenn er schreibt: Ist es wirklich so undenkbar daß die erregte Phantasie die tatsächlich unerhört starke Plage statt sie realistisch genau zu schildern, ins Ungeheuere steigerte und in ihr ein Anzeichen des jüngsten Tages sah, wobei denn allerlei Bilder aus der vorhandenen Literatur Verwendung fanden? Haben doch auch die alten Propheten mehr als einmal die Schilderung feindlicher Heerscharen ins Geisterhafte gesteigert. Schon darin wie Joel die Heuschrecken in 2 3-5. 7-9 zeichnet, liegt ja des Unheimlichen genug, um auch die grotesken Übertreibungen von v. 2. 6. 10 verständlich zu machen. Ähnliches Grauen, wie es hier die unheimlichen Tiere hervorrufen, empfindet man vor dem Tag Jahves; das schlägt die Brücke zwischen den für uns nüchterne Abendländer so weit auseinanderliegenden Vorstellungskreisen.

Anders liegen die Dinge betreffs der Kapp. 3. 4: es fehlt uns durchaus die Möglichkeit die Abfassung dieser Kapp. von derselben Hand nachzuweisen, die c. 1. 2 verfaßt hat: direkte Bezugnahme auf diese Kapp. fehlt, auch der historische Hintergrund, der in c. 1. 2 deutlich hervortritt, läßt sich hier nirgend erkennen. So wird die größere Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, daß diese Kapp. einer jüngeren Hand als Kapp. 1. 2 zugehören, ja die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß vielleicht 1 15-20 auf die Hand des Verf.s von c. 3. 4 zurückgehen.

§ 2. Verfasser und Zeit der Entstehung des Buches.

Über den Verfasser unsers Buches wissen wir nur so viel, als sich aus unserm Buch erschließen läßt: Er wohnt offenbar in Jerusalem, denn die Priester des Tempels zu Jerusalem redet er als gegenwärtig an 1 9. 13 2 17 vgl. 2 1. 15 3 5 4 1. 6. 16-18. 20f. Die Überschrift nennt als Verf. Joel ben Petuel (Betuel vgl. Merx zu 1 1), während der eigentliche Text den Namen nicht nennt. Kuenen II § 69 Anm. 14 spricht die Vermutung aus, daß unsere Schrift, welche den Übergang zur eigentlich apokalyptischen Literatur bildet, wie diese vielleicht ebenfalls pseudonym sei. Ausgehend von der auch von Orelli und Budde vertretenen Auffassung, daß der 2 23 erwähnte המורה לצדקה d. h. der Lehrer zur Gerechtigkeit Joel selbst sei, sowie von der Tatsache, daß Joel wahrscheinlich Maleachi gelesen habe vgl. zu 3 4, vermutet Kuenen, daß der unbekannte Verf. unsers Buches den Wunsch gehabt habe, zu erkennen zu geben, daß seine Ermahnungen den Einfluß ausüben sollen, welchen Maleachi von Elia ausgehen läßt, und daß er deshalb sie dem Joel = Elia in den Mund gelegt habe. Aber diese Vermutung Kuenens hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn

1. bleibt dabei das in der Überschrift sich findende בן פתואל unerklärt, und 2. begriffe man nicht, was den Verf. veranlaßt haben könnte, אליה bei Maleachi in יואל zu verändern; beabsichtigte er wirklich eine Anspielung auf Mal., so war der von ihm gewählte Weg der sicherste, um den von ihm beabsichtigten Zweck nicht zu erreichen, wie das ja in der Tat die Geschichte der Exegese bis zur Gegenwart bewiesen hat.

Über die Zeit der Entstehung unsers Buches ist unter den Kritikern ein Einvernehmen bisher nicht erzielt: man schwankt von der Zeit des Rehabeam ab bis an den Ausgang des fünften bezw. bis an den Anfang des vierten oder dritten Jahrhunderts. Bestimmend für den Ansatz in der ältesten Königszeit ist ohne Zweifel die Stellung im Kanon zwischen Hosea und Amos gewesen, sowie die Ansicht, daß der letztere in 1 2a von Jo 4 16a und in 9 13 von Jo 4 18 abhängig sei. Meist bezog man dann das Gerichtswort über die Phönizier und Philister in 4 4ff. auf die Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber II Chr 21 16f. und dachte sich die Bedrohung Ägyptens durch des Sisak Zug gegen Jerusalem begründet. Die Tatsache, daß kein König in unserm Buch erwähnt wird, suchte man gewöhnlich so zu erklären, daß das Buch eben während der Minderjährigkeit des Joas verfaßt sei, als der Oberpriester Jojada die Regierung für ihn führte. Aber diese ganze Anschauung von Joel als dem ältesten Schriftpropheten, ja von seiner vorexilischen Abfassung, ist unhaltbar, denn 1. vor allen Dingen kommt der ganze eschatologische Ideengehalt in c. 3. 4 hier in Betracht: die Vorstellung von den im Tale Josaphat in der Nähe Jerusalems versammelten Heiden, über die Jahve dort Gericht hält, geht auf Ez 38. 39 zurück; auf ihn weist auch die vom Tempel ausgehende Quelle, welche das Sittimtal bewässert vgl. zu 4 18 u. s. f. Mit Recht macht Kuenen II § 69 Anm. 10 im Anschluß an Robertson Smith (Proph. S. 131f. 396f.) darauf aufmerksam, daß die Entwicklung der Ideen vom „Tage Jahves" gar nicht zu begreifen sei von der Annahme aus, daß Joel der älteste Schriftprophet sei, es hätte dann der Tag Jahves in der folgenden Prophetie einen ganz andern und zwar größern Raum einnehmen müssen, wenn die Vorstellung von demselben schon so früh diesen Höhepunkt erreicht hätte. Joel sei vielmehr von den andern Propheten seit Amos abhängig, er sammle und fasse zusammen, was bei diesen Propheten zerstreut über den Tag Jahves vorkommt. So begreift es sich auch allein, daß bei Joel dieser Tag Jahves in einer ganz äußerlichen Verknüpfung mit seiner Gegenwart steht; ganz anders ist das bei den älteren Propheten, wo er durchaus seine Wurzeln in ihrer Gegenwart hat. 2. Juda und Israel sind unserm Propheten zwei identische Begriffe geworden vgl. 2 27 4 2. 16. Seine Weissagung dreht sich durchaus um Juda und Jerusalem, und zwar steht Jerusalem derart im Mittelpunkt, daß Juda daneben fast verschwindet, ein Israel neben Juda und Jerusalem kennt er nicht. Mit Sicherheit läßt sich diese Identifizierung des in Juda und Jerusalem lebenden Volkes erst seit der Zeit des Esra nachweisen. Wie hätte das auch in der alten Zeit möglich sein sollen? Mindestens würden wir mit der Identifizierung von Juda und Israel doch in die Zeit nach 722 geführt, und selbst damals ist historisch diese Identifizierung noch nicht recht begreiflich, weil diese Zeit den Gedanken einer völligen Vernichtung Israels noch nicht kennt. Samarien war erobert und zerstört, seine Bewohner zum Teil exiliert, aber die große Masse des Volks im Reiche blieb, wo sie war. Erst später, als sich das historische Bewußtsein um die Ereignisse von 722 verloren hatte, tritt der Gedanke auf, daß die zehn Stämme exiliert seien,

und es wird seit Jeremja die Hoffnung einer dereinstigen Wiederkehr lebendig. 3. Der Tempel zu Jerusalem erscheint hier durchaus als das einzige Heiligtum, um das die Gemeinde, und zwar offenbar in nicht zu weiter Entfernung, wohnt, sollen doch die Posaunen auf dem Zion ertönen, um die Gemeinde zur Trauerversammlung zusammenzurufen. Sowenig wie die Bamoth erwähnt werden, sowenig wird der Götzendienst namhaft gemacht, gegen den doch die ganze vorexilische Prophetie sich wendet. Nicht minder ist bedeutsam, daß Joel zwar zur Buße und Bekehrung auffordert, aber mit keinem Worte sagt, wovon sie sich bekehren sollen, während die Polemik gegen die Sünden der Großen wie des Volks bei den alten Propheten einen sehr breiten Raum einnimmt. Wellhausen macht mit Recht darauf aufmerksam, daß „Buße tun" hier schon fast soviel ist wie „einen Bußtag halten", was freilich keineswegs ausschließt, daß er hinzufügt: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider." Nicht minder charakteristisch ist die Wertung des Opfers bei Joel im Unterschied von der alten Prophetie: während diese ihm nur eine sekundäre Bedeutung beilegt oder das Opfer auch wohl geradezu bekämpft und als nebensächlich hinstellt, beklagt Joel nichts so sehr als die Unterbrechung des Opfers, das Aufhören des Thamid, an das wahrscheinlich bei מנחה ונסך 1 9.13 2 14 zu denken ist und das in der nachexilischen Zeit ein vom Volke übernommenes ist vgl. Neh 10 33f., während es vor dem Exil ein königliches Opfer gewesen ist. 4. Auch die historischen Beziehungen, welche in unserm Buch durchblicken, lassen sich aus der vorexilischen Zeit nicht begreifen. Dahin gehört vor allem 4 2, wo von der Zerstreuung des Volkes Jahves unter die Heiden und von der Zerteilung des Landes die Rede ist. Man wird dem Texte nicht gerecht, wenn man ישראל hier von Nordisrael verstehen will, es kann nach dem ganzen Zusammenhange nur von Jahves Volk d. i. von Juda, welches = Israel ist, verstanden werden. Die Stelle setzt also das Exil voraus. In die nachexilische Zeit führt uns auch die Erwähnung der Javansöhne, in deren fernes Land die Phönizier und Philister die Juden als Sklaven verkauft haben. Der größten Wahrscheinlichkeit nach wird man an die griechischen Kolonien im fernen Westen von Klein-Asien zu denken haben, mit denen die Phönizier schwerlich schon in der vorexilischen Zeit Handelsverbindungen gehabt haben können. Daß seit dem 5. Jhdt. die syrischen Sklaven in Griechenland sehr gesucht waren, wissen wir auch sonst. Die Erwähnung Ägyptens kann ebenso wenig durch Sisaks Zug unter Rehabeam I Reg 14 25f. wie die Edoms durch den Aufstand unter Joram II Reg 8 20-22 begründet werden, denn damit fände der Relativsatz, daß diese Judas Blut in ihrem Lande vergossen haben, keine genügende Erklärung. Freilich können wir auch aus der nachexilischen Zeit kein bestimmtes Ereignis angeben, auf das sich der Prophet bezieht, aber bei der Rolle, die Edom und Ägypten in der nachexilischen Zeit gespielt haben, läßt sich des Propheten Drohung ungleich leichter verstehen. Auch 4 17: Jerusalem wird קדש sein וזרים לא יעברו בה עוד ist in der vorexilischen Zeit ohne Analogie, während in der exilischen und nachexilischen Literatur sich ganz analoge Wendungen finden vgl. Jes 52 1 (60 21) Zch 14 21. Nach alledem scheint mir kein Zweifel darüber möglich, daß Joel der nachexilischen Zeit zugehört. Dagegen läßt sich keineswegs die „Reinheit der Sprache Joels" geltend machen, vielmehr hat Reuß Recht, wenn er § 210 schreibt: „Ich gestehe, daß für mich von jeher der schwerwiegendste Grund gegen ein höheres Alter in der klaren leicht verständlichen, fließenden Sprache lag, wie ich mir dieselbe bei einem Vorgänger von Amos und Hosea nicht wohl denken könnte", denn nicht nur, daß der

Stil erheblich von dem der älteren Propheten absticht, es finden sich hier auch Ausdrücke der jüngern Sprache, die in der vorexilischen älteren Zeit kaum recht begreiflich wären vgl. נחת 4_{11} (?), בשל 4_{13}, סֹף 2_{20} usw. Vgl. Holzinger Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX, S. 89ff. Genau wird sich freilich die Zeit, in der das Buch abgefaßt ist, kaum angeben lassen. Ist es richtig, daß unser Buch von Obadja abhängig ist, daß unser Verfasser wahrscheinlich auch Maleachi vgl. zu 3_4 gelesen hat, so kommen wir damit jedenfalls an das Ende des fünften Jhdts. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß sich ungefähr aus dieser Zeit um 400 die oben berührten Eigentümlichkeiten unsers Buches am besten begreifen lassen. Entscheidende Gründe gegen diese von Matthes (ThT XIX, 34ff. 129ff. XXI, 357ff.), Kuenen II § 68, zum Teil auch von Merx Kommentar und M. Vernes (Mélanges de crit. relig. S. 218ff.) vertretene Anschauung sind bisher nicht geltend gemacht, auch von König Einleitung § 66 nicht, denn die Behauptung, daß in nachexilischer Zeit keine Aktion der Philister nachgewiesen werden könne, auf welche Jo 4_4ff. sich bezöge, will nicht viel besagen, denn was wissen wir überhaupt über die Beziehungen der Philister zu den Juden in der nachexilischen Zeit? Daß jedenfalls lebhafte Beziehungen mit ihnen, spez. mit Asdod bestanden haben, wissen wir; daß diese zeitweise auch zu Konflikten Anlaß gegeben haben, ist nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls bleiben bei Königs Vermutung, nach der Joel in die Nähe von Josias Zug gegen die Ägypter gehört, ganz andere Schwierigkeiten und unlösbare Rätsel.

§ 3. Theologische Bedeutung des Joel.

Die theologische Bedeutung des Joel ergibt sich aus dem, was in § 1 über den Charakter des Buches dargelegt ist: sie liegt wesentlich darin, daß wir hier den Übergang zur apokalyptischen Literatur haben: der Verf. ist weniger Prophet als Dichter, der auf Grund einer in den Hauptzügen feststehenden Esschatologie ein Bild der Endzeit und zwar vom streng partikularistischen Standpunkte aus zeichnet, das daher auch nur in äußerlicher Weise mit der Gegenwart verknüpft ist. Die Art, wie der Verf. zuerst die Heuschrecken als Vorboten des kommenden Gerichts und nach ihrer Beseitigung den von Jahve gespendeten Segen als Vorläufer des kommenden Tages Jahves bezeichnet, zeigt, in wie starkem Maße der Glaube an die Nähe dieses Tages die Gemüter des Volkes erfüllt hat, er stand offenbar im Mittelpunkt der religiösen Gedankenwelt. Nimmt man hinzu die ganz andre Wertschätzung der Opfer und des Fastens bei diesem Propheten im Verhältnis zu den vorexilischen, so wird es verständlich, daß in der Predigt dieses Mannes die ethischen Faktoren eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen, sie fehlen nicht gänzlich vgl. $2_{12.13}$, aber sie gehören doch nicht zu den eigentlich treibenden Kräften; in Trauern, Beten und Fasten zeigt sich die Umkehr eines Volks zu Jahve.

§ 4. Literatur.

K. A. Credner Der Prophet Joel übersetzt und erklärt 1831. E. Meier Der Proph. Joel übersetzt und erklärt. Aug. Wünsche Die Weiss. des Proph. Joel übers. und erklärt, Leipzig 1872. J. A. Karle Joel ben Petuel propheta, Leipzig 1877. E. Montet Étude literaire et critique sur le livre du proph. Joël, Genève

1877 und De recentt. disputt. de Joelis aetate, Genf 1880. A. Merx Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879. A. Scholz Commentar zum Buche des Proph. Joel, Würzburg 1885. W. L. Pearson The Prophecy of Joel: its contents, unity and aim and the age of its composition, Leipzig 1885. Eug. le Sauvoureux Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire, Paris 1888. S. R. Driver The books of Joel and Amos, Cambridge 1898. Keßner Das Zeitalter des Propheten Joel, Leipzig 1888. G. Preuß Die Prophetie Joels unter Berücksichtigung der Zeitfrage, Halle 1889. Vgl. ferner Hengstenberg Christologie des A. T.s I S. 331ff. J. J. P. Valeton jr. in Studiën I, 122ff. III, 22ff. VI, 50ff. 243ff. J. Th. de Visser ebenda V, 301ff. VI, 37ff. J. G. de Hoop Scheffer in ThT XIX, 571ff. Oort in Godg. Bijdr. für 1866 S. 760ff. ThT X S. 362ff. Hilgenfeld ZwTh IX S. 412ff. Matthes ThT XIX, 34ff. 129ff. XXI, 357ff. Holzinger Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX S. 89ff. Gerber Zeitalter des Proph. Joel in Theol. Quartalschrift 1889 S. 355ff. H. F. Fowler The chronological position of Joel (Journ. of the Society for bibl. Literature, Boston 1897 S. 146ff. G. B. Gray The parallel passages in Joel in their bearing on the question of date. The Expositor 1893 S. 208ff. Boehmer in Deutsch-Evang. Kirchenzeitung 1901 Nr. 25. W. Baumgärtner Joel 1 u. 2 (Festschrift für Budde 1620) S. 10ff. Budde zu Joel 2 20 Orient. Literaturztg. 1919 1ff. und Der Umschwung in Jo 2 Orient. Literaturztg. 1919 104ff.

I. Kap. 1.2 Die Heuschreckenplage, des Volkes Buße und seine Errettung.

1 [1]Das Wort Jahves, welches an Joel, den Sohn Petuels, gekommen ist.
[2]Höret dies, ihr Greise, | und merket auf, alle Bewohner des Landes; || ist solches
in euren Tagen | oder in den Tagen eurer Väter geschehen? || [3]Davon sollt ihr
euren Kindern | und eure Kinder ihren Kindern | und ihre Kinder dem folgenden
Geschlecht erzählen. || [4]Was der Säbler übrig gelassen, fraß die Heuschrecke, | und
was die Heuschrecke übrig gelassen, zehrte der Fresser auf, || und was der Fresser

Zu Kap. 1 vgl. Sievers a. a. O. S. 470.

1, 1—12 Beschreibung der von den Heuschrecken angerichteten Verwüstung und Aufruf zum Bußtag.

v. 2—4 bilden die Einleitung, welche bezweckt auf das Ereignis als auf ein außergewöhnliches aufmerksam zu machen. Aus dem Inhalt der Frage vgl. 2b geht hervor, daß זקנים offenbar von Greisen zu verstehen ist, die eben einen längeren Zeitraum zu überschauen vermögen. Zur Ausscheidung von הי (Marti) oder Versetzung nach v. 3 (Duhm) liegt kein Grund vor. Zugleich folgt aus der Frage, daß es sich im folgenden um eine Beschreibung, nicht aber um eine Prophezeiung handelt. Merx hat freilich behauptet, daß זקנים וכל ישבי הארץ die seien, welche den Tag Jahves erleben, für die also die Plagen gewissermaßen vorhanden sind, aber gegen diese Annahme spricht 1 16 entscheidend, wo sich der Prophet mit den Angeredeten zusammenfaßt. הארץ empfängt seine nähere Bestimmung aus dem folgenden, es ist das Land, dessen Hauptstadt das öfter genannte Jerusalem ist, vgl. 1 9.13f. 2 1.15 3 5 4 1.6.16-18.20f., das Land Juda 4 1.6.8.18-20, das auch Israel genannt wird 2 27 4 2.16. Das erste זאת bezieht sich natürlich auf die sofort folgende Frage, während das zweite seine Erklärung in v. 4ff. findet und = כזאת ist. Häufig hat man in den vier

übrig gelassen, fraß der Schroter. | [5]Wachet auf, ihr Berauschten und weint, | und
klagt, all ihr Weintrinker, || über den Most, | weil er eurem Munde entrissen ist. ||
[6]Denn ein Volk ist über mein Land heraufgezogen, | stark und ohne Zahl, || dessen
Zähne Löwenzähne | und sein Gebiß wie das einer Löwin. || [7]Es hat meine Wein-
stöcke verwüstet | und meine Feigenbäume geknickt, || hat sie abgeschält und *hinge-
worfen*, | weiß sind ihre Zweige geworden. || [9b]*Trauert* ihr Priester, | ihr Diener
des Altars, || [8]*trauert* wie eine Jungfrau trauert | um den Verlobten ihrer

---

Heuschreckennamen v. 4 vier verschiedene Arten bezw. Entwicklungsphasen deselben gesehen, aber die andere Anordnung in 2_{25} zeigt, daß letzteres jedenfalls unrichtig ist, was namentlich Driver in ausführlicher Weise dargelegt hat vgl. Kommentar zu Joel S. 82ff. Offenbar kommen die vier Namen als Synonyma in Betracht. Der gewöhnlichste Name ist אַרְבֶּה assyr. aribu, vielleicht von רבה viel sein. Zu den Namen vgl. Socin in Guthes KBW S. 263f. Die Häufung dient lediglich dem Zweck „das Genus bis auf die letzten Exemplare zu erschöpfen". Der Wortlaut unsers v. schließt die Annahme aus, daß es sich hier um zwei Heuschreckenzüge in zwei aufeinanderfolgenden Jahren handelt, denn in diesem Fall hätte doch nicht jedesmal von יתר die Rede sein können. v. 5ff. gibt die weitere Ausführung zu v. 4. Der Prophet wendet sich an die Trunkenen: sie sollen aus ihrem Rausch erwachen vgl. Gen 9_{24} und über den ihnen entzogenen Most klagen. Zu נכרת vgl. נמנע v. 13. Dieselbe Form des Aufrufs zur Klage mit folgendem Vokat. und der Begründung auch sonst häufig, offenbar handelt es sich um eine feste Stilform (Baumg). Gewöhnlich hat der Vokat. den Art. K. § 126e, doch vgl. Hos 13_{14} u. ö. עסים ist wohl = Most, der süße Wein unmittelbar nach dem Keltern vgl. Am 9_{13} u. γλυκὺς οἶνος LXX Jes 49_{13} u. γλυκασμός Jo 4_{18}. v. 6. 7 erklären den Schluß von v. 5. Zunächst wird in 6a auf die zahllose Menge der Feinde, sodann in 6b auf ihre gefährlichen Waffen hingewiesen. Nach Prv 30_{25}f. kann kein Zweifel sein, daß גוי auch von den Heuschreckenscharen gebraucht sein kann, hier aber ist das Wort wohl zugleich mit Rücksicht darauf gewählt, daß diese Heuschrecken als feindliches wider Palästina heraufgezogenes Heer gedacht sind, denn עלה mit על ist militär. Term. für das Heranziehen der Feinde vgl. 2_4ff. Das Suff. in ארצי bezieht sich auf den Proph., der aber im Namen Jahves vgl. v. 1 redet. Ihre Zähne wirken ebenso zermalmend wie die der Löwen. Am Schluß von v. 6 schlägt Sievers nach LXX vgl. Sym. vor: ומתלעתיו כלביא. v. 7 betont die Wirkung. קצפה findet sich nur hier und ist fraglich; viell. ist es mit קֶצֶף Hos 10_7 zusammenzustellen und etwa = Zerknickung vgl. συγκλασμός LXX. Graetz vermutet לקטפה, das Verb. קטף kommt in der Sprache der Mischna und im Aram. in der Bed. „abreißen, abpflücken" vor. Auffallend ist das ohne Obj. stehende והשליך, nicht minder der vor dem Verb. finit. stehende Inf. חָשֹׂף, Wellh. sagt mit Recht, daß man eigentlich חֲשָׂפָהּ חָשֹׂף וְהִשְׁלִיךְ: erwartet, der jetzige Text verdankt vielleicht dem Mißverständnis seine Entstehung, daß es sich hier um eine Weissagung handele, so daß das perf. proph. hier durch perf. cons. fortgesetzt wurde. Zu den nachgesetzten Inff. absol. vgl. K. § 113r. Während das Suff. חשפה auf das unmittelbar vorhergehende תאנתי gehen könnte, muß das in שריגיה notwendig auf גפני gehen vgl. Gen $40_{10.12}$, das daher wohl auch in חשפה gemeint ist: der Weinstock kommt eben in erster Linie in Betracht vgl. v. 5. 11. Zu dem Hiph. הלבינו vgl. K. § 53d. v. 8 greift nach dieser Darlegung auf den Ged. von v. 5 zurück; angeredet müßte das Land sein, aber auffallend ist das Fehlen eines Vokat. vgl. v. 4. 5. 13 u. ö. ZATW XXIV 323f. LXX scheint אלי doppelt gelesen zu haben, das zweite Mal freilich als אֵלַי. Das Verb. אלה wehklagen findet sich nur hier, es ist = aram. אלא = hebr. הילל, das mehrfach von Jo. gebraucht wird, daher אלי verdächtig. Bewer will אֶבֶל lesen, er setzt zugleich v. 9b, in dem er mit LXX אַבְלוּ liest, vor v. 8. Das empfiehlt sich auch um deswillen, weil v. 9a sich als Begründung besser an v. 9b. 8 anschließt, die Gliederung in 9b. 8. 9a ist dann dieselbe wie in v. 5–7 u. 13f. Zu שק als Bezeichnung des Trauergewandes vgl. Am 8_{10} und m.

Jugend. || [9]Entrissen ist Speis- und Trankopfer | dem Hause Jahves. || [10]Verwüstet ist das Feld, | es trauert das Land, || denn verwüstet ist das Getreide, | mißraten der Most, | verdorrt das Öl. || [11]Die Ackersleute sind enttäuscht, | die Winzer klagen über Weizen und über Gerste, | weil die Ernte des Feldes vernichtet ist. || [12]Der Weinstock ist zu schanden, | der Feigenbaum verdorrt, || Granate, auch Palme und

---

Arch. I 192f. Da בתולה sonst immer „die Jungfrau" bezeichnet, muß בעל נעוריה vom Bräutigam verstanden werden vgl. Deut 22_{22-29}, der der בתולה entrissen ist. Zu der Liebe der Braut vgl. Cant 8_{1}: wie der Braut das erhoffte Glück entschwunden ist, so sind ihre Hoffnungen auf eine reiche Ernte entschwunden (Marti). Der Vergleich ist verkürzt, es sollte eigentlich heißen כָּאֵבֶל בתולה. Zum Vergl. siehe Jer 2_{2} 3_{4} Jes 54_{6} Mal 2_{14}. 9a gibt die Begründung zu der Aufforderung v. 9b. 8. Es ist bedeutungsvoll, daß zunäch v. 9 das Aufhören des Opfers als größte Kalamität herausgehoben wird vgl. 1_{13} 2_{14}, die wie die Priester so das ganze Volk angeht. מִנְחָה eig. die **Gabe** kann das Opfer schlechthin sein, aber hier neben נסך steht es doch wohl vom vegetabilischen Opfer, dem sogen. Speisopfer vgl. Am 5_{25}, während נסך die Weinlibation ist, welche das Speisopfer begleitet vgl. Num 15_{5} 28_{7}ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß מנחה ונסך das tägliche Opfer bezeichnen vgl. Ex 29_{38}ff. Num 28_{4}ff., das von Joel angesehen wurde als „the continual symbol of gracious intercourse between Jehovah and his people and the main office of religion" vgl. besonders 2_{14}; dieselbe Auffassung über die Unterbrechung des Thamid findet sich bei Dan 8_{11} 11_{31} 12_{11} vgl. Robertson Smith in Encycl. Brit. XXI, 705. Zu הכרת vgl. נכרת v. 5. בית יהוה kann nicht koll. sein, sondern im Zusammenhang unsers Proph. nur vom Tempel zu Jerusalem verstanden werden vgl. oben zu הארץ v. 2. Von einer Darbringung an einer andern Opferstätte als am Tempel zu Jerusalem weiß Joel nichts. Die alten Propheten haben über den Wert des Kultus anders gedacht, er war ihnen nicht die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der göttlichen Gnade vgl. Am 5_{25}ff. Hos 4_{6}ff. 8_{11}ff. Jes 1_{12}ff. שׁרת findet sich zwar schon in der alten Sprache, aber im kultischen Sinne es zu gebrauchen ist der späteren Sprache eigentümlich vgl. ZATW IX S. 101ff. LXX hat λειτουργοῦντες θυσιαστηρίῳ κυρίου, doch fehlt letzteres in den Kodd. der Luc. Rec., es ist offenbar nach dem jetzigen Text nachgetragen und urspr. wie 1_{13} משרתי מזבח zu lesen. v. 10 zeigt, warum es zu dieser Einstellung des Opfers gekommen ist: das Feld ist verwüstet, die Ernte vernichtet. Zu אבלה vgl. Am 8_{8} Jer $12_{4.11}$ 14_{2}ff. Jes 24_{4}. הוביש könnte Hiph. zu יבש sein = vertrocknet sein, das sich sonst freilich nur als trans. findet = austrocknen, hier aber ist es offenbar Hiph. von בוש vgl. Jer 2_{26}, meist von Personen gebraucht = zu Schanden, enttäuscht werden, von Sachen = fehlschlagen, mißraten. Der Sinn kann natürlich nur der sein, daß Weinstock und Olive verdorrt bezw. von den Heuschrecken vernichtet sind, und so auch Wein und Öl ausbleiben. אמלל wird eigentlich von Pflanzen gebraucht = verwelken vgl. v. 12 Jes 16_{8} 24_{7} (Na 1_{4}), steht dann aber auch im übertragenen Sinn von einer Stadt Jer 14_{2}, einem kinderlosen Weib I Sam 2_{5} Jer 15_{5} bezw. von Menschen, deren Hoffnung getäuscht ist Hos 4_{3} Jes 19_{8}. In v. 11 sind die Verba fraglich, angesichts der vv. 2. 5. 9. 13 ist die Fassung als Imperative wahrscheinlicher denn die als Perf. Das Fehlen des Art. vor אכרים u. כרמים macht keine Schwierigkeit vgl. zu v. 5. Zu einer Streichung von על חטה ועל שערה (Schwally) liegt kein Grund vor. v. 12 begründet die Trauer der כרמים. Der Feigenbaum wird erwähnt, während die Olive fehlt, dagegen werden רמון, תמר und תפוח genannt. גם ist nicht = „sogar": sogar die im feuchten Boden stehende Dattelpalme verdorrt, diese Auffassung ist kaum statthaft, weil dadurch ja auch das folgende תפוח herausgehoben würde, von dem sich ähnliches wie von תמר doch nicht aussagen ließe. Offenbar ist גם hier lediglich zur Verknüpfung gebraucht vgl. Job 24_{19} Thr 4_{15}, aber auch Jes 30_{5}. Schwally, der ותפוח כל עצי השדה als späteren Zusatz ausscheiden will, hält v. 12 überhaupt für sekundär, doch kann er das seinem ganzen Umfange nach schwerlich sein, mindestens das erste Glied, das die Ausführung zu הילילו כרמים bringt, ist noch notwendig vgl. vorher. Der

Apfelbaum, | alle Bäume des Feldes (ist) sind dürr, || die Freude ist zu schanden
geworden, | den Menschenkindern entschwunden. || 13Legt das Trauergewand an und
schlagt auf die Brust, ihr Priester, | klagt, ihr Diener des Altars, || kommt, über-
nachtet im Trauergewand, | ihr Diener meines Gottes, || denn entzogen ist Speis-
und Trankopfer dem Hause eures Gottes. || 14Heiligt ein Fasten, | beruft eine Fest-
versammlung, || versammelt Greise, alle Bewohner des Landes || im Hause Jahves,
eures Gottes, | und rufet zu Jahve. ||
15Wehe ob des Tages, | denn nahe ist der Tag Jahves, | und wie

---

letzte Satz כי הביש וגו׳ bringt die vorhergehenden Ged. auf einen kurzen Ausdr.: die Ernte ist dahin und damit auch die Freude, die sonst mit dieser verknüpft ist. כי = unserm: ja. Syr. und Trg. scheinen הֻשְׁבַּת gelesen zu haben. v. 13–20 wenden sich an die Priester und das Volk, man soll fasten und zu Jahve rufen angesichts des Verderbens, das über das Land hereingebrochen ist. Die vv. 15ff. beschreiben das über das Land gekommene Verderben noch einmal und geben so der Aufforderung v. 13f. den rechten Nachdruck und die Begründung. v. 13 wendet sich wieder wie v. 9 an die Priester, die ja vor allen anderen schwer diese Sistierung des Kultus empfinden mußten. In seinem Bau ist v. 13 genau parallel v. 15, ein Grund zur Beanstandung liegt nicht vor. Zu חגר als Term. für das Anlegen des Trauergewandes vgl. v. 8 und Jes 32_{11}. Freilich ist zu bemerken, daß חגר absolut in Reflexivbedeutung sich nur in der späteren Sprache nachweisen läßt. לינו בשקים fordert die geschlechtliche Enthaltsamkeit, die in Zeiten der Trauer geübt wurde vgl. I Reg 21_{27} ZATW XXXIV S. 149. Duhm tilgt 13b, in dem er eine Variante zu v. 9 sieht, doch ist das bei der Gleichartigkeit des Baus von v. 5 und v. 13 nicht wahrscheinlich. Dies ihr Gebet, sowie das des Volkes soll unterstützt werden durch ein von ihnen ausgeschriebenes Fasten v. 14; weil das mit dem Gebet zu Jahve in Beziehung gesetzt wird, ist von קַדְּשׁ צום statt des gewöhnlicheren קרא die Rede. Zu עצרה vgl. Am 5_{21} Jes 1_{13}, hier steht es im Sinn von מקרא קדש. Die Priester als Obrigkeit berufen die Trauerversammlung vgl. Jon 3_{5}ff. Sowohl diese so häufige Heraushebung der Priester in diesen wenigen vv. wie die Aufforderung zum Fasten unterscheiden Joel von den älteren Propheten, die zu Kultus und Priestern eine ziemlich ablehnende Stellung einnehmen vgl. Amos, Hosea, Jesaja, und auch dem Fasten schwerlich eine besondere Bedeutung zugeschrieben haben, vgl. noch Jer 14_{12} Jes 58_{6} Zch 7_{5} 8_{19}, während das in der späteren Zeit eine hervorragende Rolle gespielt hat vgl. Neh 1_{4} 9_{1} Esr 8_{21} Jon $3_{5.7}$ Est $4_{3.16}$ 9_{31} Dan 9_{3}, m. Arch. II, 270f. Zu dem Begründungss. in 13b vgl. 9a. Da die Priester die Versammlung berufen, kann זקנים nicht Vokativ sein, aber ebensowenig Akkus., da es sich mit כל ישבי הארץ stößt, es ist offenbar zu tilgen als Interpolation aus 2_{16}. בית יהוה ist acc. loci; natürlich bezeichnet es den Tempel, und der ganze Ausdruck in diesem Zusammenhange ist nur begreiflich, wenn die Zentralisation des Kultus erfolgt war, denn in der alten Zeit gab es viele Gotteshäuser im Lande. Zu זעק vgl. Hos 8_{2}.

Die vv. 15–20 sind gewöhnlich als Gebet gefaßt, zu dem v. 14 auffordert und das die Priester im Namen des Volkes sprechen. Aber das hat gewisse Schwierigkeiten. Es ist mehrfach darauf hingewiesen, daß in diesem Gebete, das doch durch die Heuschreckenplage veranlaßt ist, die Heuschrecken mit keinem Worte erwähnt werden, vielmehr haben wir in v. 16–18 eine Schilderung der Notlage, die in v. 19f. ausdrücklich auf eine große Dürre zurückgeführt wird. Man hat das dadurch zu erklären gesucht, daß die Heuschreckenplagen in heißen Sommern besonders schwer sind und die Dürre eine gewöhnliche Begleiterscheinung der Heuschreckenplage ist. Aber es bleibt trotz alledem auffallend, daß 1_{5}ff. wie 2_{1}ff. nur von den Heuschrecken und v. 1_{15}ff. nur von der Dürre reden. Deshalb beziehen 1_{15}ff. Steuernagel u. Rießler auf ein ganz selbständiges Ereignis, damit ist aber zugestanden, daß 1_{15}ff. dem Zusammenhang von c. 1f. nicht ursprüngl. angehört haben kann. Baumg. begründet das auch dadurch, daß wir hier eine Schilderung haben, wie das ganze Land in Trauer versetzt ist, was

Vergewaltigung vom Allgewaltigen kommt er. ‖ [16]Ist nicht vor unsern
Augen | die Nahrung vernichtet, ‖ vom Hause unsers Gottes | Freude und
Wonne? ‖ [17]. . . . ., die Speicher sind wüste, | die Scheuern ver-
fallen, | weil das Korn verloren ist: ‖ [18]*was soll man in sie legen?* |
Verstört sind die Rinderherden, ‖ weil sie keine Weide haben, | auch die

---

in diesen Zusammenhang, wo erst zur Klage aufgefordert wird, gar nicht paßt. Auch sei die Stellung des Gebetes unmittelbar vor dem neuen Aufruf denkbar ungünstig, da es gänzlich ohne Wirkung auf Jahve bliebe. So wird denn als eigentliche Forts. von 1 14 erst 2 1 ff. anzusehen sein. Zu v. 15abα vgl. Jes 13 6 Ez 30 2 bβ. Hier ist der Tag Jahves der Tag des Weltgerichts. כי קרוב וגו׳ erläutert den Ausruf אהה ליום. Zu כ vgl. K. § 118v. שדי als Bezeichnung Jahves ist natürlich um der Alliteration willen gewählt, obgleich es sehr zweifelhaft ist, ob es mit der Wurzel שדד etwas zu tun hat vgl. Nöldeke ZDMG XL 735f. Hoffm. phoen. Inschriften S. 53ff., sie denken an einen Zusammenhang mit שֵׁד, während Zimmern (KAT[3] S. 358) es mit assyr. šadû, der Bezeichnung babyl. Götter zusammenstellt. v. 16ff. beschreiben die Verwüstung des Landes. Schon oben ist darauf hingewiesen, daß v. 16, der nach Merx zum urspr. Bestand gehört, seine Auffassung zur Unmöglichkeit macht, wonach hier nicht das gegenwärtige Geschlecht, sondern vielmehr das zukünftige, jenen Tag erlebende angeredet sei, denn mit diesem hätte der Prophet sich nicht ohne weiteres zusammenschließen können. Weil die Ernte vernichtet ist, so auch damit Freude und Jubel, die sonst im Hause Jahves über die glücklich vollbrachte ertönen. Weniger wahrscheinlich ist an die überhaupt mit dem Opfer verbundene שמחה וגיל zu denken, weil der Kultus in dieser späten Zeit, der unser Prophet zugehört, diesen Charakter der Freude abgestreift hatte: Brandopfer und Sühnopfer stehen im Mittelpunkt und geben ihm sein Gepräge. v. 17. 18 weisen auf die Dürre als Ursache der Plage hin vgl. Am 7 1. 4. 17a ist der Text wahrscheinlich verderbt: פרדות ist mit syr. farada, עבש mit arab. ʿabasa zusammengestellt, aber letzteres bezeichnet nichts als das Trockenwerden z. B. des Schmutzes an der Hand, kann aber kaum vom Vertrocknen der Körner gebraucht werden. Völlig zweifelhaft ist מגרפותיהם: die arab. Wurzel ǵarafa hat die Bedeutung wegreißen, so daß es vom Bach gebraucht werden kann, der die Erde wegreißt vgl. Jdc 5 21, das Subst. könnte also die weggerissene Ackerkrume bezeichnen, während die Übers. mit Scholle bedenklich ist, die analogen Bildungen im Aramäischen und Neuhebräischen bezeichnen ein Instrument, mit dem die in dem Verb. zum Ausdruck kommende Tätigkeit ausgeübt wird. Die alten Übers. spez. LXX scheinen unsern Text nicht gehabt zu haben, LXX hatte מרפתיהם oder רפתיהם st. מגרפתיהם vgl. רפתים φάτναι, das sie auch hier bieten (Nestle), deshalb kann sich Merx für seine Konjekt. אֻרוֹתֵיהֶם auf LXX ebenso wenig berufen wie für die andre Konj. פָּשׁוּ, denn seine Behauptung, daß LXX פשו gelesen, trifft nicht zu, Nestle (ZATW XX S. 164) hat nachgewiesen, daß sie vielmehr עָבְשׁוּ hatten; auch erwartet man den so gewonnenen Gedanken nicht in 17b, sondern in v. 18, endlich paßt auch פוש nicht hierher, denn es wird sonst vom übermütigen oder stolzen Hüpfen und Springen gebraucht (Steiner). Syr. übers.: „Die Rinder mußten an den Krippen fasten, nüchtern bleiben.“ Syr. scheint also wie LXX פרות gelesen zu haben, was Syr. dagegen für עבשו hatte, ist nicht klar. Weil das Getreide versagt, sieht man keine Veranlassung, die Orte, wo das ausgedroschene Getreide aufbewahrt wird, in Stand zu setzen, deshalb verfallen sie immer mehr. אוצרות sind nicht Scheunen in unserm Sinn, denn diese kennt der Orient nicht, es sind die Orte, wo man die Körner aufbewahrt. Wahrscheinlich ein Synon. dazu ist ממגרות, dessen Ableitung freilich fraglich ist, wahrscheinlich ist מגורה Hag 2 19 zu lesen, so daß מ durch Dittographie entstanden ist. Vgl. Frd. Delitzsch in Z. f. Keilschr. 1885 S. 939 Anm. 2. LXX haben ληνοί, was nicht nur „Kelter“, sondern auch „Trog“ bezeichnet, daher konjiz. Merx auf Grund der LXX mit Unrecht גִּתּוֹת. Zu הביש vgl. zu v. 11. Auffallend sind die ersten Worte in v. 18, die nur übers. werden können: wie schluchzt

Herden von Kleinvieh *kommen um*. || 19 Zu dir, Jahve, rufe ich, | weil Feuer gefressen | die Auen der Trift, || und die Flamme entzündet hat | alle Bäume des Feldes. || 20 Auch das Getier des Feldes | lechzt nach dir, | denn ausgetrocknet sind alle Wasserbetten, | und das Feuer hat die Auen der Trift gefressen. ||

---

das Vieh, denn von בהמה wird sonst dies Prädik. nie gebraucht. Jedenfalls wiese uns v. 18a in die spätere Zeit, nur in ihr findet sich dies נאנח vgl. ZATW IX, 95f. LXX haben: τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς, sie lasen also מָה נַנִּחָה בָּהֶמָּה vgl. Merx. Das gäbe einen erträglichen Sinn: diese Frage schließt den vorhergehenden v. ab: da man nichts hat in diese Vorratskammern zu legen, so ist es begreiflich, daß man sich nicht um sie kümmert und sie verfallen läßt. נאנחה wäre also falsche Erklärung des ursprünglichen ננחה, das freilich unter Umständen so hätte gelesen werden können vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 635. Da das Suff. in בהמה unangenehm durch den Schluß von v. 17 כי הוביש דגן von den Subst. מגרות und אֹצָרוֹת getrennt ist, so vermutet Marti, daß an die Spitze von v. 18 der Anfang von v. 17 gehört, in der von Merx auf Grund der LXX vermuteten Gestalt פָּשׁוּ פָּרוֹת . . . אֻרוֹתֵיהֶם „es stampfen die Rinder über ihren Krippen" oder in der verbesserten Form הוֹבִישׁוּ פְּרָדִים עַל אֻרוֹתֵיהֶם enttäuscht stehen die Maultiere bei ihren Krippen, was sollen wir in sie legen? v. 18 weist darauf hin, wie weder Rindvieh noch Kleinvieh Futter finden, und sie darum von Hunger getrieben hin- und herirren. Zu נבכו vgl. Ex 14_3. Das letzte Glied steigert wohl den Ged.: selbst die Schafe, die mit der dürftigen Weide, wie die Steppe sie bietet, vorlieb nehmen, kommen um. Auffallend ist נאשמו, denn 1) findet sich sonst das Niph. nie und 2) paßt das Verb. auch nicht zum Vieh als Subj. vgl. Hos 5_{15} 10_2 14_1 u. ö. Merx u. a. wollen daher mit LXX נָשַׁמּוּ lesen: sie sind verschmachtet, kommen um vgl. Thr 4_5; vgl. vorher נאנחה neben ננחה. In solcher Not wendet sich die Gemeinde zu Jahve, der das Unglück gesandt und es auch wenden kann. v. 19a. Ob vielleicht dem עינינו und אלהינו v. 16 und ננחה v. 18 entsprechend נקרא zu lesen ist? Duhm schlägt יקרא mit הצאן als Subj. vor. כי begründet, warum man sich an Jahve wendet: eben wegen der Dürre, die Feld und Baum versengt. אש und להבה sind bildliche Ausdrücke für die Hitze, die mit der Heuschreckenplage verbunden ist vgl. v. 12. Nachdem v. 18 der Haustiere gedacht, bringt v. 20 die Tiere des Feldes nach, die gleichfalls unter der Dürre leiden. Zu v. 20a vgl. Ps 42_2. אליך ist mit Rücksicht auf v. 19a gewählt: wie die Gemeinde zu Jahve schreit, so lechzt das Getier des Feldes zu Jahve auf. 20bβ ist = 19bα, vielleicht gehört 19b überhaupt ursprünglich hinter 20a (Duhm). Zum Sing. תערוג neben בהמות vgl. K. § 145k, vielleicht ist בְּהֵמַת zu lesen.

c. **2,1–11.** Auf Zion soll eine feierliche Versammlung abgehalten werden, denn in den Heuschrecken sieht der Prophet die Vorboten des Tages Jahves, und von diesem Gesichtspunkt aus gibt er abermals eine Beschreibung des Heuschreckenzuges, die freilich nicht genau der Wirklichkeit entspricht, sondern des Proph. Phantasie, beeinflußt von der eschatologischen Auffassung der Heuschrecken als Vorboten des Tages Jahves, hat ihm dabei die Feder geführt, es kann daher nicht Wunder nehmen, daß der Prophet scheinbar Dinge gesehen hat, die dem natürlichen Auge verborgen geblieben sind vgl. Baumgartner S. 13. Hölscher (Proph. S. 432) hat sich an dieser Darstellung gestoßen und sieht daher den ganzen Abschnitt als später geschrieben an, Duhm und Bewer wollen wenigstens einige vv. streichen, in denen speziell die Verknüpfung mit dem יום יהוה hervortritt, aber die Gründe sind nicht überzeugend: ist die Zeit von dem Gedanken der Nähe des יום יהוה erfüllt, so lag es nahe genug eine Plage von dieser Größe mit diesem großen Gerichtstag in Verbindung zu bringen, es geschieht hier, was sich im Laufe der Geschichte oft wiederholt hat. Von hier aus begreift sich auch die Steigerung in der Beschreibung des Übels, die von den kommenden Schrecken des Gerichts bewegte Phantasie macht sich schon bei der Beschreibung des gegenwärtigen Übels geltend. Jedenfalls ist mit der Streichung einzelner vv. nicht geholfen.

2 [1]Stoßt in die Posaunen auf Zion | und lärmt auf meinem heiligen Berge, ||
es mögen zittern alle Bewohner des Landes, | denn es kommt der Tag Jahves, || ja
nahe ist er, [2]ein Tag der Finsternis und des Dunkels, | ein Tag von Wolken und
Gewölk. || Wie Morgenrot liegt ausgebreitet auf den Bergen | ein großes und zahl-

---

Zum Posaunenblasen v. 1 zum Zwecke der Berufung der heiligen Festversammlung vgl. Ex 19$_{16}$ Lev 25$_{9}$. Freilich wird damit auch auf herannahendes Unglück aufmerksam gemacht vgl. Hos 8$_{1}$ Ez 33$_{3}$ Jer 6$_{17}$. Hier spielt wohl in die erste Bedeutung die zweite mit herein vgl. ירגזו. Zu רגז vgl. II Sam 7$_{10}$ 19$_{1}$. Redendes Subj. ist der Prophet, der im Namen Jahves redet, freilich gebraucht er hernach statt des Suff. יום יהוה, das ist aber bedingt dadurch, daß es sich um einen Terminus handelt. Auch hier ist offenbar der Tempel auf dem Zion als einzige Kultstätte vorausgesetzt vgl. zu 1$_{9}$, und es bedarf keiner besondern Ausführung, wie dieser v. 1a nur dann recht verständlich ist, wenn eben durch das vom Zion aus gegebene Signal ohne zu große Mühe das Volk versammelt werden konnte. Das war in der nachexilischen Zeit möglich, wo nur ein Teil des Landes, und zwar vorwiegend die Gegend südlich von Jerusalem, in den Händen des Volks war, während weiter nach dem Süden wie im Norden andere zur Gemeinde nicht gehörige Völkerschaften: Idumaeer, Kuthaaer usw. saßen vgl. 2$_{23}$. כי בא begründet die Mahnung: eine solche Versammlung zum Zwecke der Buße ist notwendig, weil der Tag Jahves nahe ist, wie das aus der über das Land gekommenen Plage ersichtlich ist. Wie קרוב zeigt, muß בא als Perf. proph. gefaßt werden vgl. 1$_{15}$, das Wort beweist deutlich genug, daß die Heuschreckenplage nicht mit dem יום י׳ identisch ist. Die ersten Worte in v. 2 bis ערפל gehören eng mit 1b zusammen, sie beschreiben diesen Tag Jahves, demnach sollte eigentlich ערפל das Versende sein. Zu dieser Beschreibung des Tages Jahves als יום חשך ואפלה יום ענן וערפל vgl. Zph 1$_{14. 15b}$ und Ez 34$_{12}$. Mit כשחר beginnt die Beschreibung des gegenwärtigen Unglücks, das diesen Tag signalisiert. Viele Exegeten haben sich freilich an diesem Zurückgreifen auf die Gedanken in c. 1 gestoßen und haben hier c. 2 die Schilderung eines zweiten Zeichens gesehen, so Merx, der c. 1 von eigentlichen Heuschrecken versteht, dagegen in c. 2 schildere Joel die „apokalyptischen Heuschrecken unter dem Bilde eines Kriegsheeres, denn nur von Heuschrecken kann er reden, wenn er sagt, vor ihnen fresse Feuer, sie sähen aus wie Rosse, der Ton ihres Fressens sei wie das Prasseln der Flamme usw., wenn er aber fortfährt, vor ihm bebe die Erde, zittere der Himmel und verdunkle sich die Sonne, der Mond und die Sterne, so handele sichs nicht mehr um Heuschrecken, die sich uns unter der Hand in ein Heer Jahves verwandeln, bei dem es nicht mehr darauf ankommt, ob wir es als aus Heuschrecken oder aus Menschen bestehend ansehen." Mit einem Wort: die Heuschrecken in c. 2 seien die apokalyptischen Nordvölker des Ezechiel c. 38. 39 vgl. S. 65f. Allein zur Annahme einer allegorischen Erklärung von c. 2 liegt nirgend eine Notwendigkeit vor. Natürlich haben wir hier kein historisch treues Gemälde aus der Gegenwart des Proph., sondern, wie vorher gesagt, ein von der religiösen Phantasie des Proph. beeinflußtes, der durch seine Verknüpfung dieser furchtbaren Plage seiner Gegenwart mit dem Tag Jahves eben in ihr nicht nur ein Naturereignis sieht, vielmehr noch ganz andre Dinge schaut, die dem verschlossen bleiben, der diese Verknüpfung der Heuschrecken mit dem Tage Jahves nicht kennt. Treffend hat übrigens schon Kuenen II § 69 Anm. 7 darauf hingewiesen, daß 1) die Schilderung c. 2 sich keineswegs durchaus mit der in c. 1 deckt: während dort c. 1 die Vernichtung der Ernte im Vordergrunde steht, betont c. 2, wie die Heuschrecken auch in die Städte eindringen usw., 2) daß beide Beschreibungen in gleicher Weise mit dem Tag Jahves verknüpft sind vgl. 1$_{15}$ 2$_{1. 11}$ und 3) daß in der Ankündigung der Wiederherstellung 2$_{18}$ff. der vom (vermeintlichen) Feinde 2$_{2b}$ angerichtete Schaden überhaupt garnicht erwähnt wird, sondern allein die Verwüstung durch die Heuschrecken, welche „Jahves große Heermacht" genannt werden 2$_{25}$, wie sie auch 2$_{11}$ heißen. Man wird daher bei der durch den Wortlaut angezeigten Erklärung stehen bleiben müssen: Joel beschreibt abermals die gegenwärtige Kalamität: die Heuschrecken erscheinen ihm unter dem Bilde eines Kriegsheeres, das Jahve sendet. Beginnt mit כשחר

reiches Volk, ‖ wie seinesgleichen nicht gewesen ist von Anbeginn | und nach ihm
nicht wieder sein wird ‖ bis zu den Jahren der fernsten Geschlechter. ‖ 3Vor ihm fraß
das Feuer, | und hinter ihm lohte die Flamme, ‖ wie der Garten ʿEden war das
Land vor ihm, | und hinter ihm eine öde Wüste, ‖ und einen Rest hat es nicht ge-
lassen. ‖ 4Wie das Aussehen von Rossen war sein Aussehen, | und wie Pferde so
laufen sie. ‖ 5Rasselnd wie Kriegswagen | hüpfen sie über die Höhen der Berge, ‖
prasselnd wie die Flamme des Feuers, | das Stoppeln verzehrt, ‖ wie ein zahlreiches |

die Beschreibung, so ist das Verständnis einfach: als tert. comp. ist wohl an den rötlichen Schein zu denken, der durch die von den Flügeln der Heuschrecken zurückprallenden Sonnenstrahlen hervorgerufen wird vgl. Oedmann Vermischte Sammlungen usw. VI S. 75. Credner S. 274. Ob mit כשחר zugleich angedeutet werden soll, daß die Heuschrecken von Osten kamen, ist mir fraglich. Tatsache ist es freilich, daß am häufigsten der Südostwind sie bringt. Die öfter versuchte Verbindung von כשחר mit dem Vorhergehenden ist unmöglich, weil sinnlos, deshalb wollte Hoffmann כְּשְׁחֹר lesen (ZATW III, 111), ohne daß jedoch dadurch alle Bedenken beseitigt würden: was sollte diese Vergleichung des Tages der Finsternis mit der Dunkelheit oder der Heuschrecken mit dem auf den Bergen liegenden Ruß (Graetz, Duhm), wo hätte der Prophet solche Beobachtungen machen können? פָּרֻשׂ ist nicht als Adj. mit כשחר sondern als Präd. mit עם רב zu verbinden vgl. v. 5. כמהו וגו׳ weisen auf das Außerordentliche dieses עם רב hin vgl. das oben Bemerkte. Auffallend ist יוֹסֵף st. יוֹסִף, wahrscheinlich hat lediglich die defektive Schreibart diese Vokalisation hervorgerufen K. § 109d. Zu 2b vgl. Ex 1$_{9}$ 10$_{14}$ Dtn 7$_{1}$. Zu 3a vgl. 1$_{19}$, welche Stelle beweist, daß das Impf. hier nicht zum Ausdruck der zukünftigen, sondern der in die Gegenwart hineinreichenden und in ihr noch fortwirkenden Handlung steht vgl. K. § 107h. Dieselbe Vergleichung des Landes mit dem Garten Eden findet sich Ez 36$_{35}$, die einzige Stelle im AT. neben der unsrigen, welche den Garten Eden erwähnt. Da sich auch sonst Berührungen unsers Buches mit Ezechiel finden, die nur aus Benutzung desselben begreiflich sind, so liegt wohl auch hier Abhängigkeit von ihm vor. Zu מדבר שממה vgl. 4$_{19}$ und Jer 12$_{10}$. Da die sämtlichen Suff. der 3. Pers. Mask. Sing. vorher und nachher auf עם רב d. i. die Heuschrecken gehen, so ist es unmöglich mit Keil u. a. לו auf הארץ bezw. die Bevölkerung von הארץ zu beziehen, der Sinn kann nur sein, daß es keine Entronnenen gibt, d. h. daß keiner der von ihnen verursachten Vernichtung entgehen kann. פליטה vgl. 3$_{5}$ Ob 17 Jes 4$_{2}$ bezeichnet wie oft die aus dem Gericht Entronnenen. Duhm will den Schluß streichen. v. 4ff. zeigen deutlich, daß nicht an ein Heer im eigentlichen Sinne sondern eben an Heuschrecken zu denken ist, nur so geben ja die Vergleiche einen Sinn. Wegen der Ähnlichkeit der Heuschrecken mit Pferden pflegen auch wir von Heupferden zu reden; namentlich in bezug auf den Kopf ist die Ähnlichkeit unverkennbar. Achte auf die in v. 4ff. sich findenden archaistischen Formen des Impf. auf ון: sie sollen offenbar die Schwere des heraufziehenden Gewitters malen. Die Bedeutung von פרשים wird hier durch das parallele סוסים bestimmt: es sind nicht „Reiter" sondern „Rosse" vgl. Hab 1$_{8}$. v. 5 vergleicht das Geräusch der von ferne heranziehenden Heuschrecken mit den einherfahrenden Kriegswagen, wenn sie näher kommen, mit der knisternden Flamme in den Stoppeln. Die Akzente haben על ראשי ה׳ richtig mit dem Verb. verbunden, schon um deswillen, weil auf den Bergen die Kriegswagen gar nicht zu verwenden waren; deshalb ist es auch unmöglich mit Scholz על ראשי וגו׳ als Relativsatz zu מרכבות zu fassen, oder mit Merx קול zu streichen und zu lesen כמרכבות: wie konnte der Prophet ihr Heranstürmen über die Höhen der Berge mit dem der Kriegswagen vergleichen? Treffend hebt Merx gegen jene eben verworfene Verbindung von על ראשי ה׳ hervor, daß auf den Berggipfeln die Wagen nicht springen, weil da die Pferde nicht laufen, sondern langsam gehen, aber damit legt er zum Teil gegen seine eigene Konjektur Zeugnis ab. Der Ausdruck ist freilich nicht genau, aber grade bei solchen Vergleichungen treten uns ähnliche Ungenauigkeiten auch sonst entgegen. Treffend hat auch Steiner gegen Merx, der das erste Bild beanstandet, weil das

und zum Kriege gerüstetes Heer. || [6]Vor ihnen erbeben Völker, | alle Gesichter werden dunkelrot. || [7]Wie Helden laufen sie, | wie Kriegsmänner steigen sie über die Mauer, || jeder zieht seinen Weg, | und sie verwirren ihre Pfade nicht. || [8]Einer drängt den andern nicht, | ein jeder wandelt seinen Pfad, || und durch die Lanzen stürzen sie sich | ohne abzubrechen. || [9]In die Stadt eilen sie, | auf die Mauer laufen sie, | in die Häuser steigen sie, || durch die Fenster dringen | sie dem Diebe gleich. || [10]Vor ihnen zitterte die Erde, | bebten die Himmel, || Sonne und Mond wurden finster, |

---

zweite dann eine Abschwächung enthielte, darauf hingewiesen, daß beide recht gut neben einander Platz haben: unter dem Wagengerassel denke sich Joel ein dumpf aus der Ferne gehörtes, das Prasseln der Flamme schildere das immer näher kommende Geräusch. Reisende haben wohl das schnarrende Getöse der Flügel der Heuschrecken mit dem Brausen des Windes in einem Tannenwalde, mit dem Rauschen eines Stromes, des Meeres usw. verglichen vgl. Credner S. 274. Zu להב אש אכלה קש vgl. Jes 5 24 Na 1 10. Zu dem Vergleich mit einem heranrückenden Kriegsheere, dessen Waffen klirren usw. vgl. Ez 1 24. Diese Vergleiche werden wieder aufgenommen und weiter ausgeführt in Apk 9 7. 9. Zu עֱרוּךְ vgl. K. § 22 o König Lehrgeb II § 130, 3 a. v. 6 hebt den Eindruck heraus, den diese Heuschrecken hervorrufen. Zu יחילן vgl. Jes 13 8 Mch 4 9. Zu 6 b vgl. Na 2 11 b. v. 7 ff. schildern den Angriff des heranrückenden Heeres. ירצון sie laufen nämlich zum Angriff vgl. Ps 18 30 19 6 Job 15 26. 7 b und 8 a beschreiben die Ordnung, mit der sie vorrücken. Fraglich ist freilich יעבטון, das jedenfalls nichts mit עבוט „Pfand" zu tun haben kann. Meist wird es mit עבת verflechten Mch 7 3 vgl. עָבֹת zusammengestellt, über den Wechsel von ת und ט im Neuhebräischen vgl. Siegfried-Strack Gramm. des Neuhebr. § 6 d, aber auch dort in Mch 7 3 ist der Text nicht über jeden Zweifel erhaben, Wellh. will dort wie hier ein Pi. von עות lesen. Der Sinn ist jedenfalls klar: sie bleiben jeder auf dem ihm bestimmten Wege und bringen so keine Verwirrung in ihre Reihen. v. 8 b hebt hervor, daß alle Gegenmaßregeln umsonst sind. שלח „Geschoß" ist ein spätes Wort, das sich nur II Chr 23 10 32 5 Neh 3 15 4 11. 17 und Job 33 18 36 12 findet, die Wahl des Wortes ist durch das Bild der Heuschrecken als Jahves Kriegsheer bedingt. Merx fand hier den Ged.: „um das Geschoß herum fallen sie und nehmen keine Beute", aber diese Auffassung hat nicht nur die sprachliche Schwierigkeit gegen sich, daß בעד = „um herum" und בצע „Beute machen" sich nicht nachweisen lassen sondern auch der so gewonnene Sinn, der sich nicht recht in den Zusammenhang fügt, spricht gegen sie. Ebenso wenig ist Hitz.s Erkl. möglich: „durch den Wurfspieß fallend brechen sie nicht ab", weil בעד auch diese Bedeutung „durch" nicht hat. Am besten wird dem Wortsinn und Zusammenhang Stein.s Erkl. gerecht: „durch die Waffen stürzen sie sich, brechen nicht ab" d. h. ohne daß ein Bruch in ihren Reihen entsteht vgl. zu בעד in diesem Sinn v. 9 fin.: בעד החלונים und zu נפל von der Bewegung des sich Stürzens usw. vgl. הנפלים II Reg 25 11 7 4 Jer 37 13. Zu ישקו v. 9 vgl. Na 2 5 Jes 33 4. Der erste Satz findet seine Ausführung in den folgenden. Da die Türen verschlossen sind, so dringen sie dem Diebe gleich durch die Fenster d. i. die Fenstergitter in die Häuser. Bei der großen Heuschreckenplage 1865 sahen manche Bewohner von Nazareth sich gezwungen, vor den Heuschrecken aus ihren Häusern zu fliehen vgl. HbA[2] I, 625. v. 10 f. weisen auf die dem Heuschreckenzug unmittelbar vorhergehenden Vorboten eines Erdbebens verbunden mit Finsternis und Donnerschlägen vgl. die Perfekta. לפניו leidet natürlich keine andere Beziehung wie לפניו in v. 3 und מפניו in v. 6: vor dem Heuschreckenzug erbebt die Erde vgl. לפני חילו v. 11, und zwar wie v. 11 nachbringt: weil Jahve seine Stimme ertönen ließ d. i. donnerte; zugleich ist der Himmel mit schwarzen Gewitterwolken bedeckt, die am Tage die Sonne, am Abend Mond und Sterne verdecken vgl. 4 15. Zu אסף als Gegensatz zu קבץ v. 6 vgl. I Sam 14 19. Wenn in den Weissagungen vom Zorngerichte Jahves auch ganz ähnliche Züge sich finden vgl. Jes 13 10 Na 1 5 f. Ez 32 7 vgl. Mt 24 29 Mk 13 24 f., so folgt daraus doch keineswegs, daß die Worte auch hier unendlich Größeres als eine Verfinsterung der Himmelslichter durch Gewitterwolken aussagen müssen (Keil), viel-

und die Sterne zogen ihren Glanz ein. || [11]Und Jahve hat gedonnert vor seinem
Heere her, | denn groß ist sein Heer, || zahlreich die Vollstrecker seines Wortes, | denn
groß ist Jahves Tag || und sehr furchtbar, wer wird ihn aushalten? || [12]Und nun,
spricht Jahve, | kehret um zu mir mit eurem ganzen Herzen || und mit Fasten und
Weinen und Klagen. | [13]Und zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider || und kehret
zu Jahve eurem Gott zurück, | denn gnädig und barmherzig ist er, || langmütig und
huldreich | und läßt sich reuen des Übels. || [14]Vielleicht kehrt er um und läßt sich
reuen | und läßt Segen hinter sich, || Speisopfer und Trankopfer | für Jahve, euern

---

mehr werden deutlich auch hier der erst noch bevorstehende Tag Jahves und die Heuschreckenplage samt dem sie begleitenden Erdbeben und Gewitter von einander geschieden. Letztere empfängt freilich dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie ein Zeichen des kommenden Tages Jahves ist vgl. Jes $13_{10.13}$ Ez 32_{7}f. Die drei כי sind koordiniert: Jahve selbst greift ein v. 11 und stellt sich gleichsam an die Spitze seines Heeres, denn zahlreich genug ist es, so daß es sich wohl der Mühe lohnt, er läutet auch damit gleichsam seinen Tag ein, denn groß und furchtbar ist er. Zu נתן קולו vom Donnern vgl. I Sam 12_{18} Ps 18_{14} 46_{7}. Zum Schluß von v. 11 vgl. Jer 10_{10} Mal $3_{2.23}$. Gegen die eben vertretene Auffassung der vv. 10f. hat Merx (S. 10f.) freilich geltend gemacht, daß durch ein derartiges Gewitter das Erscheinen der Heuschrecken unmöglich gemacht werde. Aber schon Steiner hat darauf hingewiesen, daß nicht von einem schon losgebrochenen Gewitter hier die Rede ist, sondern nur von Vorboten desselben. Aber auch selbst wenn wir ein solches für Jerusalem und seine Umgebung annähmen, ein absolutes Hindernis für die durch den Südostwind bald darauf herbeigeführten Heuschrecken wäre es nicht.

Nach dieser Schilderung des Verderbens, das noch viel größeres für die Zukunft fürchten läßt, folgt v. 12—17 die abermalige Aufforderung zur Umkehr zu Jahve: vielleicht hat Jahve Erbarmen, so daß er dem Verderben Einhalt tut und damit das Kommen seines Tages aufhält. וגם עתה auch jetzt, wo die Gefahr aufs Äußerste gestiegen ist, bleibt ihnen die Möglichkeit zu Jahve umzukehren v. 12, aber freilich sie müssen es mit ganzem Herzen tun vgl. I Sam 7_{3} Dtn 4_{29} 6_{5}; zu שוב עד vgl. Hos 14_{2}. Höchst charakteristisch ist der Zusatz 12b, der sich ebenso Est 4_{3} findet: in der vorexilischen Prophetie ist er ohne Analogie, vielmehr sind ihr Fasten vgl. 1_{14} und Klage Sach 7_{3} bedeutungslose Momente, die sie schwerlich in einem Atem mit der Umkehr zu Jahve genannt haben würde. Es ist durchaus richtig, wenn Wellh. hervorhebt, daß Joel sich auch dadurch von den vorexilischen Propheten unterscheide, daß er gar keine Sünden des Volkes aufführe, vielmehr komme die Mahnung: „tut Buße“ darauf hinaus: haltet einen Bußtag; das sei in der Tat das praktische Ziel Joels sowohl in 2_{1-17} als in 1_{1-20}. Freilich betont v. 13a sofort, das das opus operatum es nicht macht: „zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider“, es ist des Proph. Kommentar zu dem Worte Jahves in v. 12. Zu der Mahnung vgl. Ez 36_{26} Jes 4_{4} Sach 7_{12} Ps 51_{19}. v. 13b begründet die Mahnung: weil Jahve der barmherzige ist, sollen und können sie zu ihm umkehren vgl. Ex 34_{6}, auf welche Stelle offenbar 13b zurückgeht, nur das freilich hier ואמת nach חסד fehlt vgl. Ps 103_{8} 145_{8} vgl. auch Num 14_{18}, wofür hier wie Jon 4_{2} ונחם על הרעה sich findet. v. 14a = Jon 3_{9}a. Zu מי יודע vgl. II Sam 12_{22} Koh 2_{19}. ישוב: insofern Jahve in jenen Heuschreckenplagen, der Dürre usw. als richtender gekommen ist bezw. insofern diese Gerichte darauf hinweisen, daß er sich zum großen Gerichtstag aufgemacht hat. ברכה empfängt durch מנחה ונסך seine nähere Bestimmung, es ist offenbar an einen Ernteertrag zu denken, von dem die Opfer dargebracht werden können. Statt ליהוה sollte man לו erwarten. v. 15—17 wiederholt der Prophet seine Aufforderung zur Gebetsversammlung im Tempel und weist auf die Gebete der Priester für das Volk. Bewer ließ die Erzählung von der Ausführung des Bußtags schon in v. 15 beginnen, er veränderte dem entsprechend die Imp. in Perf. ebenso יֵצֵא, während er וַיֹּאמְרוּ las, aber mit Recht ist das von Bud. (OLZ XXII S. 105) als unwahrscheinlich zurückgewiesen, er weist einerseits auf die Parallele 1_{13}

Gott. ‖ [15]Stoßt in die Posaunen auf Zion, | heiligt ein Fasten, | beruft eine Fest-
versammlung. ‖ [16]Beruft das Volk, | heiligt eine Versammlung, ‖ versammelt die
Greise, | bringt zusammen die Kinder und die Entwöhnten, ‖ es trete der Bräutigam
hervor aus seiner Kammer | und die Braut aus ihrem Brautgemach. ‖ [17]Zwischen
der Vorhalle und dem Altar sollen weinen | die Priester, die Diener Jahves, ‖ und
sprechen: verschone, Jahve, dein Volk, | und mach dein Erbe nicht zum Hohn, ‖ daß
nicht die Heiden über sie spotten. | Warum soll man unter den Heiden sagen: wo
ist ihr Gott? ‖
[18]Da geriet Jahve in Eifer für sein Land und schonte seines Volkes. [19]Und

---

und betont andrerseits, daß man einfache kultische Vorgänge nicht in solche Staccato-Rhythmen kleidet, wie sie Bewer für Joel erfunden hat, es war doch wohl zu erwarten, daß der Prophet in anderer einfacher Form den Erfolg berichtet hätte. Zu v. 15 vgl. 2_{1a} und $1_{14a\alpha}$ und zu v. 16 $1_{14a\beta b}$. קהל kommt freilich schon in älterer Zeit als „Versammlung" vor, aber je später, um so häufiger findet sich der Ausdruck ohne jede nähere Bestimmung von der kultischen oder der beratenden Versammlung des Volkes Israel vgl. ZATW IX, 105 ff. זקנים kann nach dem Zusammenhang nur in eigentl. Bedeutung und zwar als Akkus. stehen. Auch Braut und Bräutigam sollen ihrer Freude entsagen und an der allgemeinen Trauer teilnehmen. Fraglich kann nur die Anrede in den Imper. in v. 15 und 16 sein: aus קדשו צום vgl. mit 1_{14} folgt doch wohl, daß die Priester angeredet sind. Statt freilich die Anrede fortzusetzen geht die Rede v. 17 in die 3. Pers. über, veranlaßt durch den Schluß v. 16. Zwischen der Vorhalle und dem Altar, aber offenbar der Vorhalle und damit dem Tempel, als der Wohnung Jahves, zugewandt sollen sie beten. Hitz. sieht in v. 17 eine Erzählung dessen, was die Priester getan haben, weil die namentliche Erwähnung der Priester erst jetzt und in der dritten Person ganz unpassend, auch die Angabe des Ortes auffallend sei. Aber das sind nichtssagende Gründe: tatsächlich hat der Prophet die Priester schon bei jener Anrede v. 15 im Sinn, er erwähnt sie erst v. 17, weil hier die Hauptsache erwähnt wird: ihre Fürbitte für das Volk, überdies ist nach יצא v. 16 die Auffassung des יבכו als reines Impf. sehr unwahrscheinlich. חוסה vgl. Neh 13_{22}. Das Verb. findet sich schon in der älteren Sprache, aber mit עין als Subj., erst seit Jer. treten andere Subjj. hervor vgl. Jer 13_{14} 21_{7} Ez 24_{14} u. ö. Zu 17bβ vgl. Ps 44_{14} 79_{4} 89_{42}. משל mit ב neben חרפה hat sicher die Bedeut.: spotten über Jemd., wie Merx aus Jer 24_{9} nachgewiesen hat, und wofür auch v. 19 spricht, wo lediglich von Schmach, nicht aber Herrschaft der Heiden die Rede ist. Gegen Wünsche, welcher behauptet, daß das Verb. in der Bedeutung „spotten" immer על oder אל habe, erinnert Merx an Ez $18_{2.3}$, wo es zuerst mit על, hernach mit ב konstruiert wird vgl. auch Ez 12_{23}. Die Frage איה אלהיהם ist in der späteren Zeit das stehende Motiv, um Jahve zum Einschreiten für die Seinen zu veranlassen vgl. Ps 79_{10} 115_{2} $42_{4.11}$; Mch 7_{10} gehört ebenso wenig alter Zeit an wie Dtn 32_{37}.

v. 18—27. Was der Prophet gefordert, geschieht und Jahve verheißt Erhörung ihres Gebetes: die Heuschrecken werden vertilgt, Jahve schenkt wieder neuen Segen und gibt Ersatz für den Schaden der vergangenen Jahre: sie haben nun Überfluß an allerlei Gütern und preisen Jahve, der sich an ihnen wunderbar erwiesen hat.

Offenbar muß man voraussetzen, daß in der Tat ein solcher Bußtag gehalten ist, wie der Prophet gefordert hat, und v. 18 betont nun die nach demselben eingetretene Wendung. Freilich, bis die letzten Spuren der Plage beseitigt sind, wird noch geraume Zeit vergehen vgl. v. 25. Merx S. 38 f. 90 ff. wollte statt der Impff. mit Waw konf. vielmehr Jussiva mit kopul. Waw in v. 18 und 19a lesen, so daß also alles Folgende als die von Joel gewünschte Antwort Jahves auf die Buße von v. 17 aufzufassen wäre. Aber mit Recht ist diese Auffassung mit ihrer unnatürlichen Aufzählung des Verhaltens Jahves abgelehnt worden. Das ist auch um deswillen nötig, weil wir bei dieser Auffassung keinen Schluß hätten, der uns irgendwie wieder auf den Boden der Wirklichkeit setzte (Stein). Budde (OLZ XXII S. 104)

Jahve hob an und sprach zu seinem Volke: siehe ich sende euch Getreide, Most und Öl, und ihr sollt euch daran sättigen, und nicht mache ich euch ferner zum Hohn unter den Heiden. 20Und dem Nordwind will ich befehlen, daß er die Heuschrecken entfernt *und ich will sie* in ein dürres und ödes Land stoßen, seinen Vortrab in

---

hat als Parallele zu unserm Stück auf Jes. 7 hingewiesen: wie dort so ist auch hier die Ausführung des Gebotenen vorausgesetzt und wie dort hinter der Lücke die Fortsetzung einsetzt, so ist das auch hier: v. 19 bringt die Antwort Jahves. Dem entsprechend will Budde wie schon Theod. und Merx וַיְקַנֵּא und וַיַּחְמֹל lesen: auf daß Jahve in Eifer gerate um sein Land und Mitleid habe mit seinem Volk. Notwendig ist diese Änderung in v. 18 nicht, Baumg. hat mit Recht betont, daß auch MT. seinen guten Sinn hat, schon hier v. 18 setzt die Erzählung ein, der Vers nimmt die Tatsache der Erhörung voraus. Daß Jahve überhaupt antwortet, bietet noch keine Gewähr, daß die Antwort günstig ist, darum ist das erlösende וַיְקַנֵּא und וַיַּחְמֹל an die Spitze gestellt. Die einzelnen Momente des göttlichen Segens werden nicht in zeitlicher Folge aufgeführt, sondern v. 19 beginnt sofort mit der Hauptsache: an die Stelle des Mangels tritt der Überfluß. Zu הנני שלח וגו׳ vgl. 1_{10-12}; zu ולא אתן וגו׳ vgl. 2_{17}. 19aα ist wohl nach Jes 7_{10} zu verstehen: wie dort Jes. Jahves Wort an Ahas weitergibt, so hier Joel Jahves Wort an das Volk, das seine Forderungen erfüllt hat (Budde). Ist v. 21—23 ursprünglicher Bestandteil des Textes, so müßte man annehmen, daß es sich um Jahves in der Tat zum Ausdruck gekommenes Wort handelt, doch vgl. zu v. 21—23. v. 20 bringt die Entfernung der Heuschrecken, die die notwendige Voraussetzung für den Segen v. 19 ist, nach. Nach unserm Text muß הצפוני die Heuschrecken bezeichnen, fraglich ist nur, was der Ausdruck bedeutet. Hitz. u. a. wollten es erklären: ὁ τυφωνικός Act 27_{14}, indem sie sich auf Ex $14_{2.9}$ צְפֹן beriefen, aber diese Zusammenstellung von צפן mit Τυφων ist mehr als fraglich vgl. Dillmann zu Ex 14_2. Das Wahrscheinlichste bleibt die Ableitung von צָפוֹן, so daß es also „der Nördliche" ist, nur kann freilich nicht daran gedacht werden, daß die Heuschrecken, weil gewöhnlich von Norden kommend, so genannt werden, denn tatsächlich kommen sie nach Palästina gewöhnlich mit dem Südostwind, eher kann man daran denken, daß der Name mit Rücksicht auf die eschatologischen Vorstellungen, namentlich des Jeremja und Ezechiel, geprägt ist: von Norden erfolgt nach ihnen der Ansturm der Heiden gegen Jerusalem vgl. Jer 1_{14} Ez $38_{6.15}$. Joel sähe dann in den Heuschrecken nicht nur Heuschrecken, sondern die Vorboten des nahenden Tages Jahves, und so käme er von dieser apokalyptischen Beleuchtung aus zu dem Namen: הצפוני „der Nördliche". Gegen diese Erkl. hat Budde (Orient. Literaturz. 1919, 1ff.) geltend gemacht, daß sich weder für den von Jer. und Ez. erwarteten Feind, noch auch für den eschatologisch-apokalyptischen Feind, der nicht von fernen Ländern, sondern vom Himmel erwartet wurde, dieser Ausdruck finde, der Joel oder dem Überarbeiter doch so zur Hand gelegen haben soll, daß er hier verwandt und auch von jedem Leser verstanden werden konnte. Budde geht davon aus, daß der von Norden Kommende offenbar den Nordwind bezeichnet, der allein so wie es v. 20 sagt, die Heuschrecken vernichten konnte, an ihn sei bei הצפוני zu denken, er sei, wenn nicht das Subj. des Satzes, so doch das der Handlung, mindestens der zweite nächst Jahve. Demnach muß das eigentl. Objekt. ausgefallen sein und ergänzt werden. Budde vermutet, daß הילק ausgefallen ist, was nach vorhergehendem ארחיק leicht möglich war. Freilich findet sich צפוני in der Bedeutung „Nordwind" nicht, wohl aber רוח צפון Prv 25_{23} JSir 43_{20} und צפון allein Cant 4_{16} vgl. ähnlich תימן. Im Späthebr. findet sich רוח צפונית, es könnte daher צפוני als aus רוח צפוני abgekürzt gebraucht sein. Zu רוח als Maskul. vgl. ZATW XVI, 44. Vielleicht aber ist auch הצפון zu lesen. Der Nordwind ließe sich als Subj. gewinnen, wenn man annähme, daß das Obj. הילק ausgefallen und nun erst, um das unentbehrliche Obj. zu gewinnen, את vor הצפוני gesetzt sei. Natürlich ist ירחיק st. ארחיק zu lesen, vielleicht ist zunächst י zu הצפון gezogen und nun dem והדחתיו entsprechend א ergänzt. Vgl. zu unsrer Stelle die Parallele Ex 10_{19} vgl. 13. Die Forts. durch das göttliche Ich hat keine Schwierigkeit. Ev. schlägt

das östliche Meer und seinen Nachtrab in das westliche Meer und sein Gestank
soll aufsteigen und sein übler Geruch soll aufsteigen, dieweil er groß getan
hat. [21]Fürchte dich nicht, Land, | frohlocke und freue dich, | (dieweil
Jahve Großes tut), [22b]denn es grünen die Auen der Trift, | es trägt der
Baum seine Frucht, | Weinstock und Feigenbaum geben ihren Ertrag. |
[22a]Fürchtet euch nicht, ihr Tiere des Feldes. [23]Und ihr, Söhne Zions,

---

Budde nach dem ואת הצפוני den Einsatz von אצוה vor, auf das והרחיק oder ירחיק folgen könnte, dann wäre der Nordwind als erster Gegenstand des Handelns Jahves eingeführt. Diese Anschauung B.s verdient den Vorzug vor der Bewers S. 119, der annimmt, daß der eschatologisch-apokalyptische Interpolator einen Ausdruck für die Heuschrecken durch הצפוני ersetzt habe, der „typischer Name für das jüngste Gericht" sein soll, was sich nicht erweisen läßt. Ebensowenig läßt sich die Schwierigkeit unsres Textes durch Ausscheidung von v. 20 (W. R. Smith, Rothstein, Hölscher u. a.) beseitigen, weder verträgt sich v. 20 mit seiner Eigenart mit dem Charakter von Glossen, noch kann dieser v. mit seinem Hinweis auf die Beseitigung der Plage hier entbehrt werden. פנים und סוֹף können nicht zeitlich verstanden werden (Credn.): jenes eine frühere Schar, dies die nachgelassene Brut, sondern jenes ist der dem קדם zugekehrte Teil, der Vortrab, dies der Nachtrab, jener geht im östl. d. i. toten Ez 47_{18} Sch 14_{8}, dieser im hinteren d. i. mittelländischen Meer vgl. Dtn 11_{24} 34_{2} Sch 14_{8} unter. סוֹף ist eigentlich aramäisch = hebr. קֵץ vgl. Koh 3_{11} 7_{2} 12_{13} und II Chr 20_{16}; Dan $4_{8.19}$ 6_{27} $7_{26.28}$. Auffall.nd ist ותעל צחנתו neben ועלה באשו; jenes Verb. wäre am einfachsten וַתַּעַל auszusprechen, aber ein solch erzählendes Tempus paßt nicht in den Zusammenhang; das Juss. ist hier höchst auffallend, nicht minder die Identität der Verba, deren Subjekte auch sachlich identisch sind. Wahrscheinlich ist ועלה באשו als späterer Zusatz zu streichen, denn es ist nicht einzusehen, wie ein Glossator dazu kommen sollte den gewöhnlichen Ausdruck באשו durch den seltneren צחנתו zu ersetzen vgl. Jes 34_{3} Am 4_{10} (Merx, Driv., Marti). Der Schlußsatz begründet diese Vernichtung, denn offenbar ist in הִגְדִּיל eben הצפני Subj., nicht aber Jahve, der notwendig hätte genannt sein müssen. הגדיל לעשות „Großes tun" hat hier den Nebenbegriff der Überhebung, der Ged., daß sie Jahves Heer sind, die Vollführer seines Wortes 2_{11}, bleibt also hier ganz außer Betracht. Wahrscheinlich aber ist dieser letzte Satz aus v. 21 eingedrungen, denn vor v. 21 ist dieser ganz andere Gebrauch von הִגְדִּיל auffallend, doch vgl. zu v. 21. v. 21—23 enthalten eine an Land, Tiere und Menschen gerichtete Aufforderung zur Freude, weil nun das Unglück, von dem sie alle betroffen waren, sein Ende erreicht hat. Die Verse entsprechen $1_{8.11}$, wo der Prophet zur Trauer und zum Klagen aufgefordert. Während diese Verse voraussetzen, daß die Zeit des Segens schon gekommen ist, lassen die vorhergehenden und folgenden Verse freilich davon nichts erkennen, so daß die Vermutung nahe liegt, daß diese Verse diesem Zusammenhang ursprünglich fremd sind. Eine sichere Entscheidung ist freilich bei der Eigenart unsers Schriftstellers nicht möglich. Baumg. erinnert an die nicht selten in den prophet. Schriften uns entgegentretende Eigenart mitten aus der Not heraus in einem hymn. Liede zum Preis Gottes aufzufordern, das ist richtig, aber die größere Wahrscheinlichkeit wird doch dafür sprechen, daß v. 24 mit seinem Perff. consec. die Forts. zu v. 20 ist, diese Wahrscheinlichkeit würde zur Gewißheit, wenn Buddes Auffassung von v. 23 richtig ist. Zu v. 21 vgl. 1_{10}. Die Begründung 21b deckt sich mit 20b, aber hier in dem andern Sinn: weil Jahve Großes getan hat. Die Begründung in v. 22b paßt nicht zu 22a, sie ist offenbar hinter 21bα zu setzen, die Lücke, die durch Auslassung von 22b entstand, ist wohl durch 21bβ, der 20bβ nachgebildet ist, ausgefüllt (Budde), denn wenn auch einige Tiere sich von Baumfrüchten nähren, so hat doch der Verf. zweifellos, wie das letzte Glied zeigt, die Menschen hier in 22b im Auge; überhaupt ist daran zu erinnern, daß in dichterisch freier Weise die einzelnen Zeichen, daß Jahve mit seinem Volke Erbarmen hat und für dasselbe in Eifer entbrannt ist, auf Land, Tiere, Menschen verteilt sind, während sie tatsächlich allen dreien zu Gute kommen.

frohlocket | und freuet euch über Jahve euern Gott, | denn er hat euch
den Lehrer gegeben | zur Gerechtigkeit, | er hat euch den Regen, | Früh-
regen und Spätregen *wie ehedem* herabgesandt. | 24 Und die Tennen werden
sich mit Korn füllen, | und die Kufen werden von Most und Öl überlaufen. | 25 Und ich
vergelte euch die Jahre, da die Heuschrecke, der Fresser, der Schroter und der Saebler,

Zu דשאו נאות מדבר vgl. 1 20b, das Verb. דשא gehört offenbar der späteren Sprache an, wie wohl auch das Nom. דֶּשֶׁא, das mehrfach in jüngeren Schriften vorkommt; die einzige ältere Stelle, auf die man sich beruft, Jes 15 6 ist zweifelhaft vgl. Duhm zu Jes 15; zu אל תיראו בהמות vgl. 1 20a; zu כי עץ וגו׳ vgl. 1 12. Es ist charakteristisch, daß als Repräsentanten der Menschen die בני ציון v. 23 erscheinen vgl. zu 2 1. Schon das Targ. und Vulg., viele Rabb., unter den Neueren noch Keil und Merx haben unter המורה לצדקה den Lehrer zur Gerechtigkeit verstanden. In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß מורה gewöhnlich diese Bedeutung hat vgl. Jes 9 14 30 20 Hab 2 18 Jdc 7 1 II Reg 17 28 II Chr 15 3, freilich würde man eher st. לצדקה den Gen. bezw. Akkus. erwarten, aber entscheidend gegen diese Erkl. kann das nicht sein. Orelli hat als Parallele an I Reg 8 36 erinnert; wie dort die Plage als Züchtigung aufgefaßt ist und der Errettung die Belehrung vorhergeht, so auch hier: Jahve hat durch den מורה d. i. Joel sie über die Ursache der Plage belehrt und damit sie zur Umkehr zu ihm gebracht, damit hat er ihnen die Segensquellen wiedererschlossen. Ist das der Sinn, dann wird freilich der Schluß unumgänglich sein, diese vv. 21—23 von späterer Hand abzuleiten, denn Joel wird sich nicht selbst so genannt haben. Merx sieht in diesem Wort das Komplement zu Jes 54 13: alle Mitglieder der hergestellten Theokratie sollen Gottes Schüler sein, unsere Stelle weist auf den Lehrer, der sie dazu macht. So kommt unser Prophet mit dem ihm zeitlich nahen Maleachi vgl. 3 1 überein. Bei dieser Auffassung fiele der von hier entlehnte Grund zur Ausscheidung dieser Verse fort. Meist wird המורה vom Frühregen verstanden, aber diese Auffassung ist sehr zweifelhaft, da die einzige Stelle, die für diese Bedeutung geltend gemacht wird, Ps 84 7 sehr zweifelhaft ist vgl. Duhm zu dieser Stelle, der Term. für den Frühregen ist sonst יורה. LXX hat τὰ βρώματα vgl. Syr. Vet. Lat., ob sie מרה mit מְרִא verwechselt oder מָזוֹן gelesen hat? Die Annahme von המזון st. המורה hat starke Bedenken, was soll 23b nach diesem Hinweis auf die von Jahve gegebene Speise? Bei der vorher dargelegten Erkl. ist der Anschluß von 23b an 23aß der gleiche wie in I Reg 8 36: der More hat gezeigt, wie sie wieder zur צדקה kommen können und darum hat Jahve ihnen wieder den so lange vorenthaltenen Regen und damit Fruchtbarkeit und reiche Ernte wie früher gegeben. In 23b ist mit 34 codd. wahrscheinlich יוֹרֶה vgl. LXX, die gewöhnliche Bezeichnung für den Frühregen zu lesen, מורה ist wohl durch den vorhergehenden Stichos entstanden. Schon die Tatsache, daß vorher מורה determiniert ist, zeigt, daß das unmittelbar folgende indeterminierte מורה nicht in Ordnung und der vorher determiniert eingeführte Begriff nicht mit dem hier indeterminiert vorliegenden identisch sein kann. גשם ist der allgemeine Begriff, der in יורה ומלקוש spezialisiert ist, jener erweicht im Herbst den ausgedörrten Boden und ermöglicht erst die Aussaat. Dieser ist notwendig für das Ausreifen des Getreides im Frühjahr. Statt בראשונה das „im ersten Monat" gefaßt hier keinen Sinn gibt, ist wohl mit LXX Syr. כָּרִאשֹׁנָה oder כְּבָרִאשֹׁנָה zu lesen vgl. Jes 1 26. v. 24 fällt wieder in den Ton von v. 19. 20 zurück, wir haben wie dort wieder Perff. consec. Demnach ist v. 24 nicht noch mit 21—23 zu verbinden sondern mit v. 20. Zu השיקו vgl. 4 13 sonst nur noch Ps 65 10. Nach השנים v. 25 liegt es nahe, anzunehmen, daß die Heuschrecken mehrere Jahre hintereinander erschienen sind. Notwendig ist diese Annahme nicht vgl. zu 1 4a 2 19, Steiner vermutet, daß die Heuschrecken mit den Früchten und Blättern auch die in den Blattwinkeln sitzenden Knospen, aus denen die Fruchtzweige des nächsten Jahres sich entwickeln sollten, zernagt haben und so also die Zerstörung sich über zwei Jahre erstreckte, freilich bleibt dabei השנים אשר אכל schwierig. Vielleicht ist הַמִּשְׁנֶה st. השנים zu lesen. הארבה als der allgemeinste Name steht vorauf, ihm folgen die besonderen. v. 26 hebt die

mein großes Heer, das ich wider euch gesandt habe, fraß. [26]Und ihr werdet essen
und satt werden und den Namen Jahves eures Gottes preisen, welcher wunderbar
an euch gehandelt hat, und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden
werden. [27]Und ihr werdet erkennen, daß ich inmitten Israels bin, ich Jahve euer
Gott und keiner mehr, und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden werden.
3 [1]Und darnach will ich meinen Geist über alles Fleisch ausgießen, und eure

---

Folge des in v. 24 verheißenen Segens heraus vgl. v. 19. Obgleich Jahve redendes Subj. ist, wird hier doch von ihm geredet wie öfter bei Joel. ואכלתם אכול ושבוע והללתם וגו' bildet zugleich den Gegensatz zu 1 9. 13. Zu den Inff. abs. אכול ושבוע vgl. K. § 113 r und zu dem näher bestimmenden עשה להפליא vgl. K. § 114 o. הִלֵּל vom „Lobe Gottes" gebraucht, gehört der alten Zeit an vgl. הלולים Jdc 9 27 ist aber in der späteren Sprache gradezu zum kultischen Terminus geworden. Der letzte Satz ולא וגו' ist identisch mit dem Schluß von v. 27: dort ist er an seiner guten Stelle, er schließt den ganzen vorhergehenden Ged. ab, wahrscheinlich ist v. 27 übersehen und dann nachgetragen. Offenbar ist der Satz mit Wellh. zu streichen. An diesem wiedergeschenkten Gottessegen werden sie erkennen, daß Jahve in Israel ist und daß er und kein andrer ihr Gott ist. Zu v. 27 vgl. Jes 45 5 f. 17, wo offenbar das Original zu unserer Stelle vorliegt, ist doch der Gedanke 2 27 a vgl. Jes 45 5 ein im Deuterojesaja mannigfach ventilierter. Höchst bedeutsam ist ישראל: die Angeredeten sind ja die von den Priestern des Tempels zum Bußtag Berufenen, so daß ישראל als Synon. von Juda in Betracht kommt. So aber konnte ישראל nur in späterer Zeit gebraucht werden. Zu dem Ged. v. 27 vgl. v. 17 die Frage des Spottes. Zu ואני י' א' vgl. Ex 20 2 Dtn 5 6 und zu ואין עוד vgl. Dtn 4 35 Jes 45 6.

c. 3. 4. Die Ausgießung des Geistes und die Errettung der Israeliten in Jerusalem, die Sammlung der Völker im Tale Josaphat und das Gericht an Phöniziern und Philistern. c. 3. Danach gießt Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus und ruft Zeichen am Himmel hervor, die den Tag Jahves verkündigen; dann werden alle, die den Namen Jahves anrufen, zu Jerusalem gerettet. Diese beiden Kapp. 3. 4 stehen mit c. 1. 2 in keiner direkten Verbindung, nirgend wird auf die Heuschreckenplage, die in c. 1. 2 im Mittelpunkt steht, Rücksicht genommen. Ein gewisser Zusammenhang besteht ja, insofern die Heuschreckenplage, von der c. 1. 2 ausgehen, von dem eschatologischen Gedankenkreis des Verf.s aus in eigentümlicher Beleuchtung erscheinen: diese Heuschrecken sind die Vorboten des großen Tages Jahves. Hier in c. 3. 4 dreht sich alles ausschließlich um diesen Tag Jahves: es sind keine gegenwärtigen Übel, die den Verf. beschäftigen oder die den eschatologischen Gedanken ausgelöst haben, sondern bei unserm Verf. steht die eschatologische Ideenwelt im Mittelpunkt, auf diese eschatologischen Hoffnungen konzentriert sich sein Interesse, auch ohne daß es dazu eines äußeren Anstoßes bedurft hätte. Bei diesem Stande der Dinge wird es nicht möglich sein, die Einheit der Abfassung von c. 1—4 mit überzeugenden Gründen zu beweisen. Der Verf. von c. 3. 4 wird späterer Zeit zugehören als der von c. 1. 2 und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er c. 1. 2 gekannt und vielleicht bearbeitet hat, die Verse 1 15-20 könnten auf seine Hand zurückgehen.

Die Zeitbestimmung v. 1 אחרי כן ist ganz allgemein und verknüpft nur überhaupt das Folgende mit dem vorhergeschilderten Segen: wie früher jene Heuschrecken, so ist bei dem jetzigen Zusammenhang der eben begonnene Segen Jahves als Vorbote des Tages Jahves betrachtet. Jahves Geist wird dann über alles Fleisch ausgegossen, wie in der Natur alles in Erregung ist angesichts des kommenden Tages Jahves, so auch in der Menschenwelt. Natürlich kann כל בשר weder die Tierwelt noch auch die Heiden einschließen: jenes nicht, weil das Tier nirgend als Träger des göttlichen Geistes erscheint, dies nicht, weil aus dem Folgenden hervorgeht, daß der Prophet nur an die Juden denkt vgl. Ez 36 26 ff. 37 14 39 29. Er sagt nicht etwa: nicht nur eure Söhne und Töchter, sondern selbst die Heiden, sondern: selbst eure Knechte und Mägde: sie bilden die Steigerung zu בניכם

Söhne und Töchter sollen in Zungen reden, eure Greise sollen Träume haben, eure
Jünglinge sollen Gesichte sehen. [2]Und auch über die Knechte und Mägde will ich
in jenen Tagen meinen Geist ausgießen. [3]Und ich will Zeichen am Himmel und auf
Erden geben: Blut und Feuer und Rauchsäulen. [4]Die Sonne wird sich in Finsternis
wandeln und der Mond in Blut, ehe der große und furchtbare Tag Jahves kommt.
[5]Und jeder, der den Namen Jahves anruft, wird gerettet, denn in Jerusalem wird
Rettung sein, wie Jahve gesagt hat, und zu den Entronnenen gehören die, welche
Jahve beruft.

4 [1]Denn siehe in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich das Geschick Judas

---

v. 1. נבא ist wohl am besten durch Zungenreden wiederzugeben. Offenbar sind die verschiedenen Geistesäußerungen hier in dichterisch freier Weise auf die verschiedenen Lebensalter verteilt. Zutreffend weist Giesebrecht (Berufsbegabung S. 152f.) darauf hin, daß auch die hier hervortretende Anschauung uns in spätere Zeit weise. Die Bedeutung des Geistes für das sittliche Leben, die bei den älteren Proph. im Mittelpunkt steht, liege Joel fern, die Ausgießung habe nicht die geringste Konsequenz im Volksleben, sie stehe lediglich als ein göttliches מופת da, dem nach v. 3ff. noch mehrere im Himmel und auf Erden in der Endzeit folgen werden. Sie wird als eine unheimliche über den Menschen kommende, sinnverwirrende Macht empfunden. Als Parallele hat man an gewisse psychische Erscheinungen angesichts gewaltiger Katastrophen in der Geschichte der Völker erinnert. v. 2 steigert durch וגם den Gedanken: selbst die Sklaven werden dieses Geistes teilhaftig. v. 3. 4 betonen, wie besondere Zeichen am Himmel und auf Erden hervortreten werden als Vorboten des großen und furchtbaren Tages Jahves. Ob die Geistesausgießung diesen Zeichen vorhergeht oder folgt, ist nicht ersichtlich. Es war eine weitverbreitete Anschauung der alten Zeit, daß die Natur in enger Verbindung mit dem Völker- und Menschenleben stehe: außergewöhnliche Naturereignisse, besonders am Himmel, deuten auf große Ereignisse in der Völkerwelt, und auch das AT weiß von einem solchen Zusammenhange von Natur- und Menschenwelt. מופתים sind eben solche Erscheinungen, wie sie sofort in v. 4 geschildert werden. Blut und Feuer und Rauchsäulen deuten auf Mord und Brand d. i. auf Krieg vgl. Ez 38_{22}. Das hier und Cnt 3_{6} sich findende תִּימְרוֹת ist offenbar identisch mit תְּמָרוֹת vgl. König II, 497. v. 4 gibt die Ausführung zu 3a. Zu der Verfinsterung der Sonne vgl. $2_{2.10}$ 4_{15} Ex 10_{21}ff. Am 8_{9} Jes 13_{10} 34_{4} Jer 4_{23} Ez 32_{7}f. Der Mond nimmt einen blutroten Schein an; 4b = Mal 3_{23}b vgl. auch oben $2_{1.11}$. v. 5 weist darauf hin, wer allein diesem großen Vernichtungsgericht entgeht: Jerusalem wird von ihm nicht betroffen, deshalb werden die hier Wohnenden, über die Jahves Geist ausgegossen ist, und die deshalb Jahve anrufen, gerettet; פליטה ist zunächst abstr. „Rettung, Entrinnen“ und dann coll. „die Entronnenen“ vgl. Jes 4_{2}. Vgl. zu v. 5 Ob. v. 17. Der Schlußsatz wird meist so aufgefaßt, daß man in dem אשר יהוה קרא das Subj. zu בשרידים sieht (Ew., Keil, Merx): „Und unter den Übriggebliebenen sind die, welche Jahve ruft.“ Gewöhnlich nimmt man an, daß die שרידים der geschlossenen Schar der in Jerusalem Geretteten und dort beisammen Wohnenden als die einzelnen an verschiedenen Orten Entrinnenden gegenüberstehen. Jahve ruft sie herbei nach Jerusalem, damit sie an dem den Bewohnern Jerusalems verheißenen Heile Teil nehmen, sie alle zusammen bilden die פליטה. Man ergänzt also aus dem Vorhergehenden תהיה פלטה, was nicht nur nach dem Zwischensatz bedenklich ist, sondern sich auch darum nicht empfiehlt, weil שרידים und פלטה identisch sind. Offenbar ist vielmehr בשרידים Parallele zu תהיה פלטה. Mit כאשר אמר יהוה bezieht sich der Prophet auf einen früheren Ausspruch, vielleicht hat er Ob v. 17 im Sinne. Vgl. übrigens zu unserem Kap. Act 2_{17-21}, wo c. 3 mit 5a abschließt, während Act 2_{39} auf 5bβ Bezug nimmt. In Röm 10_{13} wird 3_{5}a zum Beweise dafür angeführt, daß auch die Heiden zum Heil berufen sind.

Kap. 4, 1–8. Nachdem c. 3 Israels Errettung am Tage Jahves kurz berührt, zeigt nun c. 4 wie sich dies Gericht an den Heiden vollzieht. Durch כי v. 1 ist dies c. 4 eng

und Jerusalems wende, [2]da werde ich alle Völker versammeln, und sie in das Tal
Jehošaphaṭ hinabführen, und ich will dort mit ihnen rechten betreffs meines Volkes
und meines Erbes Israel, das sie zerstreut haben unter die Völker, und mein Land
haben sie geteilt, [3]und über mein Volk haben sie das Los geworfen, die Knaben
haben sie für eine Hure gegeben und die Mädchen haben sie für Wein verkauft

---

mit c. 3 verbunden: es beginnt die Schilderung jenes großen Gerichtstages, auf den 3_{4}b hingewiesen und damit die Erläuterung des Ged. in 3_{5}: in Jerus. wird eine Rettung sein, weil eben Jahve im Begriff ist, über die Heiden Gericht zu halten. Über den Sinn von שׁוּב שְׁבוּת vgl. zu Am 9_{14}. Da die vv. 2. 3 offenbar auf das Exil als historisches Ereignis Rücksicht nehmen, von einer Rückführung des Volkes aber in c. 1. 2 nicht die Rede ist, sondern vielmehr das Volk als auf dem Boden Palästinas und in Jerusalem gegenwärtig vorausgesetzt wird, so kann die Formel שׁוּב שְׁבוּת hier nur in der Bedeutung: das Geschick wenden in Betracht kommen: die Exulanten waren tatsächlich zurückgekehrt, aber die Erfüllung der messianischen Weissagungen, die man sich damit verknüpft dachte, war nicht eingetreten; deshalb hoffte man auch in der nachexilischen Zeit noch immer auf Ereignisse, die das שׁב שְׁבוּת voll realisieren würden vgl. Merx S. 37. Wen der Prophet unter כל הגוים im Auge gehabt hat, sagen die vv. 4–8: es sind dieselben Völker, die Ez 25_{15} 26_{1}ff. 28_{20}ff. 29_{1}ff. u. c. 35 erwähnt: Philistaea, Tyrus, Sidon, Ägypten, Edom. Diese Völker führt Jahve in das Tal Josaphat. Das ist nicht jenes II Chr 30 erwähnte Tal, in dem Josaphat seinen Sieg über Moabiter, Ammoniter und Meuniter errungen haben soll, dies Tal heißt עמק חברכה vgl. II Chr 20_{22}ff. und ist offenbar mit dem heutigen Wādi Bereikūt südlich von Thekoa identisch vgl. Robinson Phys. Geographie S. 106, während wir hier offenbar an ein Tal in der Nähe Jerusalems vgl. auch Zch 14_{4} zu denken haben. Da der Prophet in v. 12 den Namen יהושפט deutet, da er in v. 14 an die Stelle des Namens עמק יהושפט den andern Namen עמק החרוץ setzt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, daß der Name יהושפט von dem Proph. frei gebildet bezw. mit Rücksicht auf seine Bedeut. gewählt ist. Ist diese Anschauung richtig, so läßt sich natürlich auch die Frage nach der Lage des Tales nicht genauer beantworten: bei Jerus. vollzieht sich das Gericht Jahves. Warum gerade hier, das wird klar aus Ez 38f.: seit Ezechiel war dies Gericht über die Heidenwelt vor Jerus. ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. zu Mch 4_{11}ff. Zch 14. נחלתי ist nicht das Land, sondern das Volk selbst vgl. 2_{17} Ps 33_{12} Mch 7_{14}. על עמי findet seine weitere Erklärung in אֲשֶׁר פִּזְּרוּ וגו׳; der Relativsatz wird durch den direkten Satz fortges.: ואת ארצי חלקו. Mit Recht behauptet Keil, daß diese beiden Sätze in v. 2fin. sich nicht mit Cred. Hitz. u. a. auf den feindl. Einfall der Philister und Araber unter Joram von Juda II Chr 21_{16}f. beziehen können, denn die Wegführung einer Anzahl Gefangenen könne nicht eine Zerstreuung des Volkes unter die Heiden genannt werden, noch weniger könne man die Plünderung des Landes und der Hauptstadt ein Zerteilen des Landes nennen, vielmehr setzen diese Worte 2fin. die Zerstreuung des Volkes unter die Heiden und die Eroberung und Besitznahme des ganzen Landes durch die Heidenvölker voraus; nur ist die Ansicht Keils nicht zu begreifen, daß diese Situation erst durch die Römer herbeigeführt sei, das Wort kommt zu seinem vollen Recht, wenn Joel hier auf das chaldäische Exil zurückblickt. Zudem würde ja Keils Auffassung voraussetzen, daß wir es hier in diesen Sätzen mit einer Weiss. zu tun haben, was doch zweifellos die Perff. verbieten, die v. 2fin. keine andere Erklärung zulassen als in v. 3ff. Der Versuch ישראל von Nordisrael zu verstehen, so daß also hier auf die Zerstörung des nördlichen Reiches hingewiesen wäre, scheitert an dem Zusammenhang von 4_{2} mit 4_{1} und dem stehenden Sprachgebrauch des Joel, nach dem ישראל und יהודה identische Begriffe sind. v. 3 gibt die weitere Ausführung zu v. 2fin.: die Volksglieder wurden nach alter Kriegssitte verlost vgl. Nah 3_{10} Ob v. 11. Absichtlich betont der Prophet stets, daß dieser Frevel dem Volke Jahves zugefügt ist, darin liegt Jahves Recht zum Gericht begründet. v. 3b steigert ihren Frevel: Jünglinge und Jungfrauen werden von ihnen zum Zweck schnödester Genuß-

und getrunken. [4]Und was wollt ihr mir auch, Tyrus und Sidon und alle Gebiete von Philistaea, wollt ihr mir eine Tat vergelten oder mir etwas antun? Eilends schnell will ich eure Tat auf euer Haupt bringen, [5]die ihr mein Silber und mein Gold genommen und meine besten Kostbarkeiten in eure Paläste gebracht habt. [6]Und die Kinder Judas und Jerusalems habt ihr den Söhnen Javans verkauft, um sie möglichst weit zu entfernen von ihrem Lande. [7]Siehe ich will sie aufstören von dem Orte, wohin ihr sie verkauft habt, und ich bringe euer Tun auf euer Haupt, [8]und ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter in die Hand der Juden, und die werden sie in die *Gefangenschaft* verkaufen zu einem fernen Volk, denn Jahve hat es geredet.

---

sucht verkauft. Da הילדה der Preis für den Genuß des Weines ist, so wird הילד der Hurenlohn sein, den sie für den Gebrauch der זונה geben, nicht aber wird man den Satz so zu verstehen haben, daß sie für den Jüngling die Hure eintauschen (Wellh.). Das am Schluß sich findende וישתו scheint Glosse zu sein (Schwally), ohne dasselbe gewinnen wir drei Hebungen wie in den vorhergehenden Stichen. An wen der Prophet bei diesen Freveltaten gedacht hat, sagt v. 4: Phönizier und Philister. גם hebt also nicht das אתם heraus, das würde doch nur möglich sein, wenn vorher bestimmte Völker erwähnt wären, vielmehr bezieht sich גם wohl auf den ganzen Satz: was habe ich auch Rücksicht auf euch zu nehmen, warum sollte ich euch nicht auch strafen (Wellh.). מה אתם לי ist nicht nach Jdc 11_{12} Hos 14_{9} zu erklären, das verträgt der Wortlaut nicht, vielmehr ist die Frage ihres Affektes wegen unvollständig und wird sofort in disjunktiver Form wieder aufgenommen und ergänzt (Hitz.). כל גלילות פלשת sind in alter Zeit die fünf später nach Zerstörung Gat's die vier philistäischen Fürstentümer vgl. Jos 13_{2} Jdc 3_{3} I Sam 6_{4}. Der Sinn der Doppelfrage kann natürlich nur sein: wollt ihr mir ein Unrecht, das ich nach eurer Ansicht euch angetan, vergelten oder mich ohne Veranlassung befehden? In beiden Fällen wird Jahve gar schnell ihr Tun auf sie selbst zurückfallen lassen. Zu קל מהרה vgl. Jes 5_{26} und zu השיב בראש vgl. Ob v. 15 Ps 7_{17} Jdc 9_{57} I Sam 28_{39}. v. 5. 6 geben an, was sie Jahve und seinem Volke getan haben: 1. sie haben den Tempelschatz geplündert und die kostbaren Geräte in ihre Paläste gebracht. Es kann sein, daß v. 5 zugleich mit an des Volkes Schätze gedacht ist, in erster Linie bezieht sich der v. aber wahrscheinlich auf die Tempelschätze. היכליכם sind nicht nur ihre Tempel, sondern auch ihre Paläste vgl. Am 8_{3} Jes 13_{22}. Meist wird v. 5 auf die Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram ben Josaphat bezogen, aber selbst wenn die Nachricht II Chr 21_{16}f. besser beglaubigt wäre als sie es ist, dennoch bliebe das Bedenken, daß II Chr 21_{16}f. weder die Phönizier noch auch eine Plünderung des Tempels erwähnt. Vielleicht ist an die Wegnahme der Lade und ihre Aufstellung im Tempel des Dagon gedacht vgl. I Sam 4f.; 2. die Einwohner Judas und Jerusalems haben sie den בני היונים verkauft. Dies sind zweifellos die Griechen wie Gen $10_{2.4}$ Jes 66_{19} Ez $27_{13.19}$ Zch 9_{13} Dan 8_{21} 10_{20} 11_{2} I Chr $1_{5.7}$, schon in den Inschriften Sargons II kommt der Name vor. Wahrscheinlich ist hier an die griechischen Kolonien im fernen Westen zu denken, was namentlich v. 6b nahe legt, vgl. de Hoop Scheffer in ThT XIX, 587f. Im 5. Jhdt. und den folgenden waren die syrischen Sklaven, zu denen auch die jüdischen gehörten, in Griechenland sehr gesucht vgl. Robertson Smith in Encycl. Britannica XIII, 705. Die Phönizier erscheinen auch bei Ez. als Skavenhändler, er erwähnt griechische Sklaven in Tyrus vgl. 27_{13}. v. 7. 8 weisen auf die kommende Vergeltung, die nach dem jus talionis erfolgt: Jahve führt die als Sklaven verkauften Glieder seines Volkes wieder heim und gibt die Phönizier in ihre Gewalt, dann werden die letzteren in die Ferne verkauft. Zu מכר ביד vgl. Jdc 2_{14} 3_{8} u. ö. שבאים = שְׁבָא Gen 10_{7} die Sabäer, jenes mächtige Handelsvolk in Arabia felix. LXX scheint allerdings hier לַשְּׁבִי gelesen zu haben, eine LA, welche sich insofern empfiehlt, als man vor גוי רחוק, das doch offenbar Appos. zu שבאים sein soll, ein אל nicht erwartet, während man die Determination vermißt. Zu כי יי דבר vgl. Ob v. 18.

[9]Ruft dies aus unter den Völkern, heiligt einen Krieg, | wecket auf die Helden, || es mögen sich nahen, herankommen alle Kriegsmänner. | [10]Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern | und eure Winzermesser zu Lanzen um, | der Feigling spreche: ein Held bin ich. | [11]*Auf* und kommt, alle Völker ringsum, sie sollen sich versammeln, dorthin führe, Jahve, deine Helden. [12]Die Völker mögen sich aufmachen und heranziehen | in das Tal Jehošaphaṭ, denn dort werde ich thronen, | um alle Völker ringsum zu richten. | [13]Leget die Sichel an, | denn reif ist die Getreideernte, | kommet, tretet, | denn die Kelter ist voll, | die Kufen fließen

---

v. 9—17 bringt nach der Gerichtsdrohung über die Philister und Phönizier die Vollziehung des in v. 2 angekündigten Gerichts über alle Heiden. Angeredet sind diese Heiden nicht direkt, sondern offenbar die Herolde, welche Jahves Botschaft unter die Völker bringen sollen. זאת v. 9 nimmt die Botschaft v. 10 voraus. קדש מלחמה ist nicht den Krieg ansagen (Hitz.), sondern ihn weihen, d. h. die vor unmittelbarem Beginn desselben nötigen Opfer vollziehen, um sich den Schutz der Gottheit zu sichern vgl. I Sam 7 8f. Jer 6 4 und m. Arch. I, 372 Schwally Semit. Kriegsaltertümer I, 47. Was bei Israel üblich war, war gewiß nicht anders bei den andern Völkern. העירו steht nicht intrans., so daß הגבורים Vokativ wäre, sondern letzteres ist Akkus. und jenes trans. wie v. 7, vgl. Hag 1 14 Jer 51 11. Mit יגשו tritt die dritte Pers. ein: es beginnt schon hier die Forderung Jahves an die Völker. v. 10 ist Anrede an die Heiden, wie aus v. 11f. sich mit Sicherheit ergibt. Die Werkzeuge des Friedens sollen sie zu Waffen umschmieden, um gerüstet dem Entscheidungskampf entgegenzugehen. Die entgegenges. Forderung für die messian. Friedenszeit vgl. Jes 2 4 Mch 4 3 vgl. zu der letzten Stelle. Selbst der Schwache und Verzagte soll sich ermannen und zum Helden werden. Holzingers Bemerkung (ZATW IX, 115), daß die qattalbildung zur Bezeichnung einer passiven Eigenschaft dient, ist unrichtig: die Grundbedeutung von חלש ist „schwach sein" und חַלָּשׁ ist aus חֲלָשׁ entstanden, eine qattalbildung, die gebraucht wird zur Bezeichnung von Individuen, denen eine Eigenschaft in besonderer Stärke innewohnt vgl. Stade Grammatik I, § 217a. עושו in v. 11 ist fraglich. LXX, Trg. Syr. erkl. „sich versammeln", doch ist nicht zu sehen, wie diese Erklärung, die auch wegen ונקבצו ihre Schwierigkeit hätte, zu rechtfertigen ist. Schwerlich ist es auch mit חוש zusammenzustellen (Ges.); D. H. Müller vgl. ZDMG XL, 168 dachte an arab. „zu Hilfe kommen". Vielleicht ist der Text verderbt, Wellh. vermutet עורו, was nach v. 9 העירו gut in den Zusammenhang paßt, Cheyne גֹּשׁוּ, Verwechslung von ג u. ע findet sich vielleicht Job 16 15. Sehr auffallend bleibt ונקבצו, was nicht Imp. (Keil u. a.) sein kann, man müßte gradezu והקבצו lesen. Ob das Wort nicht Randglosse eines Lesers zu 11a ist? So gewönnen wir für 11a wie für 11b einen Vierer, so wäre auch die Stellung begreiflich und die dritte Person verständlich. v. 11b ist eine an Jahve gerichtete Bitte, die Jahves Rede unterbricht. Marti u. Duhm sehen daher 11b als Glosse oder Bitte eines späteren Lesers an, was auch wegen des aram. הנחת und wegen der erst in v. 12 folgenden Erkl. des שמה erwägenswert ist. LXX hat hier offenbar einen andern Text gelesen, sie haben: ὁ πραῢς ἔστω μαχητής. שמה weist auf den Ort, wo die Heidenvölker sich versammeln, nämlich das Tal Josaphat in der Nähe Jerus.s. נחת ist aram. und entspricht hebr. ירד. Jahves Helden sind die himmlischen Heerscharen vgl. Sach 14 5 Ps 103 20 78 25, nicht aber die Juden (Ew. Schmoller u. a.), die viele Exegeten irrig auch schon v. 9 angeredet sein lassen (vgl. Calv. Umbr. Schmoll u. a.). v. 12 schließt sich an v. 11a an. Zu ועורו vgl. Jer 6 22 und zu עלה vgl. v. 9 und Hos 2 2. עמק יהושפט ist, wie schon oben gesagt, ein vom Propheten frei gewählter Name: sofort in v. 12b erläutert er diesen Namen und begründet die Aufforderung in v. 12a. v. 13 wendet sich Jahve an die von ihm herbeigeführten Helden, damit sie seinen Urteilsspruch vollstrecken. Das Gericht ist unter den Bildern der Getreideernte vgl. Jes 17 5 und Weinlese vgl. Jes 63 1ff. vorgestellt vgl. Apk Joh. 14 14ff., daher die Aufforderung: „leget die Sichel an, tretet": בשל, das sonst im Hebr. die Bedeutung „kochen" hat, heißt hier wie im Aram. „reif werden", und רדו ist Imp. zu

über, | denn ihre Bosheit ist groß. | [14]Unendliches Völkergedränge im Tal der Entscheidung, | denn nahe ist der Tag Jahves im Tal der Entscheidung. | [15]Sonne und Mond verfinstern sich, | und die Sterne ziehen ihren Glanz ein. | [16]Und Jahve brüllt von Zion aus | und läßt von Jerusalem aus seine Stimme ertönen, | daß Himmel und Erde erbeben. | Aber Jahve ist eine Zuflucht für sein Volk | und eine Feste für die Kinder Israel. | [17]Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahve euer Gott bin, | der ich auf Zion, meinem heiligen Berge, wohne, | und Jerusalem wird unantastbar sein, | so daß Barbaren nicht ferner durch es hinziehen. | [18]Und dann an jenem Tage werden die Berge triefen von Most, | und die Hügel fließen von Milch, || und

---

רדה, das hier = דרך vom Treten oder Keltern steht. גת ist die mit Trauben gefüllte Kelter im Unterschied von יקב der mit Most gefüllten Kufe. Zu השיקו vgl. 2_{24}: dort war es Bild für die reiche Ernte, hier Bild für die große Zahl der zum Gerichte reifen Menschen. Marti vermutet, daß dieser Satz aus 2_{24} hier eingedrungen sei, da das Überströmen der Kufen zum Einhalten im Keltern und nicht zum raschen Beginn des Kelterns einladet. Erst nach Ausscheidung dieses Satzes läßt sich das Suff. in רעתם leicht auf die גוים beziehen. Der Schlußsatz gibt die sachliche Erläuterung zu כי בשל קציר und כי מלאה גת vgl. Gen. 6_5. v. 14ff. schildern das Gericht und zwar so, daß v. 14 zunächst auf die im Tale Josaphat versammelten Völkermassen hingewiesen wird. המונים bezeichnet hier die Volksmassen, meist steht es freilich im Sing., der Plur. in Ez 32_{20}: die Wiederholung des Wortes soll die große Masse des Volkes zum Ausdruck bringen. Zur Wiederholung von המונים im Sinne von „zahllose Menge" vgl. K. § 123e und zu dem Ausruf vgl. K. § 147c. החרוץ wird aber hier schwerlich „der Dreschschlitten" sein vgl. Calv., Merx, Orelli u. a., dieser Name wäre nach den Bildern v. 13 sehr auffallend, sondern es ist „der Beschluß, die Entscheidung" vgl. Jes 10_{22}. v. 15. Der Tag wird eingeleitet durch Verfinsterung der Gestirne vgl. 2_{10} 3_4 Jes 13_{10} Ez 32_7 Mt 24_{29} Mk 13_{24}f. v. 16a ist = Am 1_2a, vgl. Jer 25_{30}, während 16aγ eigenartig ist. Zur Ausscheidung von v. 16 liegt kein Grund vor vgl. 2_{11}a. Zu 16b vgl. Jes 4_6 30_{29}ff.: sein Volk wird von dem Gericht nicht betroffen. Zu מחסה und מעוז vgl. Ps 14_6 46_2 27_2 31_5 43_2. v. 17 betont die Folge, die sich aus diesem Gericht ergibt: sie werden erkennen, daß Jahve ihr Gott ist vgl. 2_{27} Jes 8_{18}, der in ihrer Mitte wohnt, und für alle Zukunft es verhindert, daß Fremde durch Jerus. ihren Weg nehmen 14_{21}. Ehe die Chaldäer über Jerus. triumphierten, hatte Jahve nach Ezechiel die Stadt verlassen und sich auf den Götterberg im Norden zurückgezogen, ja nur weil er Jerusalem verlassen, konnten die Feinde über dasselbe triumphieren vgl. Ez 1. 8_4 12 c. 28 u. ö. Sein Wohnen in Jerus. ist Vorauss. für die Wiederbegnadigung, sein Wohnenbleiben macht einen abermaligen Triumph der Heiden über Jerus. zur Unmöglichkeit vgl. Zch 9_8 14_{21} Jes 52_1. Zu והיתה וגו׳ vgl. Ob v. 17. v. 18–21 stellen den Segen, der nach dem Gericht über Israels Land kommt, dem Verderben gegenüber, das Ägypten und Edom trifft. v. 18a ist im Wesentl. = Am 9_{13}b, auch hier ist zweifelhaft, wo das Original zu suchen ist. Dann gibt es in Juda auch keinen נחל אכזב mehr, der nur in der Regenzeit Wasser hat, aber im Sommer den durstigen Wandrer täuscht, dann wird jeder Bach zum נחל איתן. Wahrscheinlich ist עמק השטים ein besonders dürres wasserarmes Tal, tatsächlich wächst ja auch die Akazie (השטה) auf dürrem Boden. Wo es zu suchen ist, ist freilich fraglich. Jedenfalls muß es in der Nähe Jerus.s sein, wenn die von Jerus. ausgehende Quelle es bewässern soll, kann also nichts mit אבל השטים jenseits des Jordan zu tun haben, vgl. Wünsche und Merx, ebensowenig ist es das Kidrontal, da man nicht sieht, warum es hier einen andern Namen trägt, vielleicht ist es identisch mit dem heutigen Wādi es-sant, westlich von Jerus., durch das die Straße nach Askalon geht: beide Namen sind identisch. Marti will lieber an die Forts. des Kidrontales denken, das sich durch die Wüste Juda hindurch südostwärts zum Toten Meere hinabzieht. M. vermutet, daß auch Ez. an dieses Tal gedacht hat. Die Vorstellung von der von Jerus. ausgehenden Quelle geht auf Ezechiel zurück vgl. Ez 47_1f., sie findet sich auch Zch 14_8. Zu den Akkuss. bei den

alle Bäche Judas werden von Wasser fließen, | und eine Quelle wird vom Hause
Jahves ausgehen und das Tal Šiṭṭim bewässern. | 19 Ägypten wird zur Öde werden |
und Edom zur öden Wüste | wegen der Frevel an den Kindern Juda, | weil sie
unschuldiges Blut in ihrem Lande vergossen haben. | 20 Juda aber wird in Ewigkeit bleiben | und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht, | 21 und ich will ihr

---

Verbis der Fülle vgl. K. § 117z. v. 19 hebt demgegenüber Ägypten und Edom heraus, weil beide offenbar in der Zeit unsers Proph. von besonders verhängnisvoller Bedeutung waren. Worauf spez. v. 19b sich bezieht, können wir bei unserer mangelhaften Kenntnis der nachexilischen Gesch. nicht angeben; jedenfalls ist es klar, daß v. 19 sich in ganz andrer Weise vom Boden der nachexilischen als der alten Zeit aus begreifen läßt. Zu v. 19b vgl. Ob 10, wo statt בני יהודה sich אחיך יעקב findet, hier vielleicht geändert, weil die Begründung sich zugleich auf Ägypten beziehen sollte. Das Suff. in ארצם geht auf das Subj. in שפכו; es handelt sich um Juden, die in Idumaea und Ägypten vergewaltigt sind, insofern begründet das Suff. die über Idumaea und Ägypten kommende Verwüstung. Wenn Scholz die Beziehung des Suff. in ארצם auf die Juden damit motiviert, daß eben nach allen prophet. Schilderungen des letzten Feindes dieser in das Land Juda kommt, so beweist das nicht, was es beweisen soll: allerdings versammelt sie Jahve in seinem Land und vernichtet sie im Tal Josaphat, aber der von ihnen verübte Frevel fällt in frühere Zeit und ist der Grund dafür, daß sie zum Vernichtungsgericht in das Tal Josaphat geführt werden. Nach Winckler ist מצרים natürlich mit Muṣri verwechselt und dies Muṣri nur altertümlich für Edom gebraucht! Vgl. Keilinschriften und das AT.[3] S. 147. Marti sieht den letzten Satz in v. 19 als Glosse an: da vorher die Länder genannt seien, so sei שפכו, in dem die Edomiter und Ägypter Subj. sein müßten, grammatisch hart, auch die lose Verbindung mit אשר spreche eher für eine Glosse als für einen ursprünglichen Bestandteil. Auch Haller scheidet 19b aus. Zwingend sind diese Gründe nicht. v. 20 greift wieder auf den Ged. von v. 18 zurück und setzt ihn in einer durch den Gegens. v. 19 bestimmten Art fort. 20b zeigt, daß יהודה nicht als Name des Volkes = בת יהודה (Scholz), sondern des Landes in Betracht kommt, demnach ישב = bewohnt sein Jes 13_{20} Sch 9_5. v. 21 ist sehr fraglich. נִקָּה Pi. kommt sonst nur mit dem Akkus. der Pers. vor in der Bedeut.: Jemand für unschuldig ansehen, erklären, ungestraft lassen. Dementsprechend wollte Merx erklären: ich erkläre Judas und der Bewohner von Jerus. Blut für נָקִי, oder kürzer: ich erkläre die Judäer des messian. Zeitalters für נקי; das reine Blut darf nicht vergossen werden, was früher in Ägypten und Edom geschehen ist. Aber weder sachlich noch sprachlich empfiehlt sich diese Auffass.: sachlich nicht, weil ja Jahve auch schon bisher durch den an Juda verübten Frevel seiner Feinde, welche schuldloses Blut vergossen haben, zum Einschreiten bestimmt ist, wie 19b ausdrücklich sagt, sprachlich nicht, weil נקי hier in dem Sinn des „unantastbar" stehen würde, den es nicht hat. Gewöhnlich hat man נִקָּה = „sühnen, durch Bestrafung wegschaffen bezw. wegreinigen" genommen und meist דמם von der Blutschuld der Juden verstanden. Freilich wird in diesem Sinn gewöhnlich דמים gebraucht, aber es kommt doch auch דם so vor, vgl. Ex 22_1 Num 35_{27} und Dtn 19_{10}, so daß von hier aus sich keine Schwierigkeit ergäbe, wohl aber ist unbestreitbar, daß sich נקה in dem eben angegebenen Sinn oder gar dem „rächen" nicht nachweisen läßt, und auch kaum zu begreifen wäre, wie neben נקה „unbestraft lassen" dasselbe Verbum zu der Bedeutung „rächen" d. h. „strafen" hätte kommen können. LXX hat ἐκζητήσω, scheint also וְנִקַּמְתִּי wie der Syr. gelesen zu haben, das auch II Reg 9_7 sich in derselben Bedeutung wie hier findet. In den Zusammenhang paßt der so gewonnene Ged. gut: v. 21a greift auf v. 19b zurück. Die Verbindung von לא נקיתי als Relativsatz zu דמם, die von den meisten angenommen wird, ist unmöglich, weil sie נקה in einer Bedeutung fassen, die es sonst nicht hat. Stein. gab die Möglichkeit zur Erwägung: ונקיתי דמם nach Jer 25_{29} als Fragesatz zu fassen, zu dem לא נקיתי die Antwort gibt: und ich sollte ungestraft lassen ihr Blut? ich lasse es nicht ungestraft, aber 1. ist diese Frage hier durchaus unmotiviert,

Blut *rächen*, das ich nicht *gerächt habe* und Jahve bleibt wohnen auf dem Zion.

2. kann das Perf. mit Waw nach den vorhergehenden analogen Perff. hier schwerlich fragend und das zweite נִקֵּיתִי wie ein Impf. gefaßt werden, 3. bleibt auch so die Schwierigkeit des דָּמָם, da das Verb. sonst immer mit persönl. Obj. verbunden wird. Das Einfachste wird es sein statt נִקֵּיתִי auch hier נִקַּמְתִּי zu lesen, so daß לֹא נִקַּמְתִּי Relativsatz zu דמם ist. Die LA des MT zu behalten und zu übersetzen: „ich werde nicht ungestraft lassen" empfiehlt sich nicht, weil man dafür das Impf. und nach dem sonstigen Gebrauch von נקה ein persönl. Obj. erwarten sollte. v. 21b ist nicht Schwursatz: so wahr Jahve auf Zion wohnt, so läßt sich ו im Hebr. nicht nachweisen, sondern v. 21b greift auf v. 20 zurück und hebt die Hauptsache heraus: weil Jahve in Zukunft auf dem Zion wohnt, darum bleibt auch Jerusalem, er wird nicht mehr wie in der Vergangenheit von dannen ziehen und damit sein Volk den Heiden preisgeben, vgl. zu v. 17. Der Satz würde sich leichter an v. 20 anschließen, wenn man mit Duhm und Marti den Satz וְנִקַּמְתִּי דָמָם לֹא נִקַּמְתִּי als Glosse ausscheidet, dafür spricht auch der Umstand, daß in diesem Satz Jahve selber redet, während vorher und nachher der Prophet der Sprechende ist.

Amos.

§. 1. Die Person des Propheten Amos.

Aus dem Prophetenbuche selbst c. 7 10 ff. erfahren wir, daß Amos Schafzüchter gewesen ist, ehe er als Prophet in Bethel auftrat. Mit jenen in festen Vereinigungen lebenden Benē Nebiʾīm, welche ekstatische Begeisterung pflegten, stand er in keinerlei Berührung, sondern hinter der Herde weg hatte ihn Jahve berufen, und gewiß ist er, nachdem seine Wirksamkeit in Bethel durch die Feindschaft des Amasja ihr Ende gefunden, zu seinem ursprünglichen Beruf zurückgekehrt. Als Heimat wird 1 1 Thekōʿa genannt, das offenbar mit jenem 2 Stunden südlich von Bethlehem gelegenen Städtchen dieses Namens vgl. II Sam 14 2 23 26 I Chr 2 24 4 5 II Chr 11 6 20 20 Jer 6 1 identisch ist. Da sein Buch sich ausschließlich mit dem nördlichen Reiche beschäftigt, so hat man diese Identifikation beanstandet und Amos zum Bürger des nordisraelitischen Reiches gemacht, und besonders Oort (ThT XIV, 122 ff.) und H. Schmidt u. a. haben diese Meinung auch durch den Hinweis darauf zu stützen gesucht, daß Sykomoren (שִׁקְמִים 7 14) nur in der Küstenebene und im Jordantal, nicht aber auf dem gebirgigen Teil des Landes, also auch nicht bei Thekōʿa wachsen. Aber nirgends ist davon die Rede, daß die Sykomoren, deren Früchte Amos gebrauchte, bei Thekōʿa gewachsen seien; da er als Hirt mit seinen Herden je nach der Jahreszeit auch verschiedene Gegenden durchzogen hat, so ist gar nicht ausgeschlossen, daß er jene Maulbeerfeigen am ganz andern Ort als bei Thekōʿa gepflückt hat. Daß Maulbeerfeigen in der Šephēla standen, ist sicher vgl. I Reg 10 27, diese Šephēla ist aber nicht die Küstenebene, sondern das dem

Gebirge vorgelagerte Hügelland vgl. A. Smith The Hist. Geogr. of the Holy Land S. 201ff., die Entfernung von dem jüd. Thekōʿa war demnach nicht eine besonders große, und es ist wohl denkbar, daß Amos in einem der Seitentäler Judas eine solche Sykomorenpflanzung besaß, wohin er sich dann zu bestimmter Zeit begab. Für die oben vertretene Anschauung spricht besonders des Amasja Forderung 7_{12}: „gehe nach Juda und iß dort dein Brot und weissage“, eine Forderung, die nur begreiflich ist, wenn Amasja wußte, daß Amos Bürger des südlichen Reiches war. Wenn Oort darauf hinweist, daß Amasja unter dieser Voraussetzung hätte sagen müssen: שׁוּב אל וגו׳, so wird er selbst einer derartigen Forderung keine unbedingte Notwendigkeit zuschreiben können. Noch weniger besagen die von Zeijdner beigebrachten sprachlichen Momente, welche den Amos als Bürger des nordisraelitischen Reiches dartun sollen, ein Teil derselben beruht eher auf Textfehlern als auf Idiotismen vgl. מְתָאֵב 6_{8} בּוֹשַׁסְכֶם 5_{11}, ein andrer auf höchst zweifelhaften Konjekturen Zeijdners vgl. 4_{10}, wo שְׁבִי = צְבִי, statt שְׁבִי und 6_{10}, wo מְשָׁרֵד = מְסָרֵד statt מְסָרֵף gelesen werden soll. Vgl. über die Frage der Heimat des Propheten außer Oort noch Graetz Gesch. I, 402. II, 82. H. Zeijdner Stemmen voor Waarheid en Vrede S. 548ff. und ThSt IV, 196ff. VI, 247ff. Schuurmans Steckhoven VII, 222ff. und Budde in Sem. Stud. S. 106ff. H. Schmidt Festschrift für Budde S. 158ff.

Obgleich aus den einfachsten Verhältnissen hervorgegangen, zeigt Amos sich doch nicht nur mit den Zuständen des Volkes und zwar bis in die leitenden Kreise hinein vertraut, er hat auch einen offenen Blick für die umliegenden Völker: er weiß von einer Tradition, welche die Aramäer (von Damaskus) mit Kir, die Philister mit Kaphthor in Beziehung setzt, er hat von den Taten der damaszenischen Aramäer in Gilead sowie von dem Frevel der vielleicht mit jenen verbündeten Ammoniter gehört, er ist auch mit dem Verhältnisse Moabs zu Edom bekannt. Schon Stickel (Komment. zum Hiob S. 276) hat darauf hingewiesen, daß sich diese Bildung des Amos vielleicht daraus erkläre, daß in diesen südlichen Gegenden, in denen der Hirt Amos herumzog, ein sehr lebhafter Handelsverkehr war, den ein reger Geist für sich ohne Schwierigkeiten fruchtbar machen konnte. Vielleicht erklärt sich so auch des Propheten Erkenntnis von den im Nordosten erstehenden Rächern der verletzten Gerechtigkeit Jahves: als ihm durch Jahve die Gewißheit von dem über Israel hereinbrechenden Gericht zu Teil ward, wird es ihm klar, daß die Assyrer, von deren Taten er gehört und bei denen sich gerade damals wohl neues stärkeres Leben regte, die Vollstrecker dieses Gerichts sein werden. Deutlich spiegelt sich zugleich in seiner prophetischen Predigt sein ursprünglicher Beruf wieder: dem Hirten- und Landleben sind vorwiegend seine Bilder entnommen vgl. 2_{13} $3_{4f.12}$ $4_{1f.}$ $5_{11.17.19}$ 6_{12} $7_{1f.4f.}$ $8_{1f.}$ 9_{3} $(_{13f.})$, und deutlich tritt uns der einfache Sinn des Landmanns entgegen, der für den Luxus und die Prasserei der Großen einen besonders geschärften Blick hat vgl. 2_{6}ff. 3_{9}ff. 4_{1}ff. 5_{7}ff. 6_{1}ff. 8_{4}ff. Seine unvergleichliche Größe besteht vor allem in seiner ethischen Persönlichkeit: voll der feinsten Empfindung für die verschiedensten Formen der Ungerechtigkeit, die ihm im Leben seiner Zeit entgegentraten, hat er wie kein andrer die Erkenntnis von Jahve als dem gerechten Gott gezeitigt, welcher nicht Opfer sondern Gerechtigkeit von den Gliedern seines Volkes will, und welcher der Gerechtigkeit, wenn auch auf den Trümmern Israels, zum Siege verhilft.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Aus den c. 7 uns erhaltenen Nachrichten wissen wir, daß die Wirksamkeit des Amos in die Zeit Jerobeams II. fällt, die Überschrift empfängt so durch den Inhalt ihre volle Bestätigung. Die andere in der Überschrift enthaltene Nachricht, daß er zwei Jahre vor dem Erdbeben aufgetreten sei, beruht ohne Zweifel auf alter Tradition, da sie aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen sein kann, leider ist sie für uns bedeutungslos, da wir bestimmtere Nachrichten über das Datum dieses Erdbebens nicht haben. Es wird zwar auch Sch 14_{5} erwähnt, aber damit ist uns nicht geholfen, ja vielleicht ist diese Stelle von unserer abhängig. Die Zeit Jerobeams II. läßt sich mit annähernder Sicherheit feststellen. Auf Jerobeam II. folgte sein Sohn Sacharja, derselbe wurde aber schon nach sechs Monaten durch Sallum gestürzt, der selbst wiederum nach einem Monat der Verschwörung des Menahem zum Opfer fiel, vgl. II Reg 15_{8}ff. Dieser Menahem wird im Jahre 738 als dem Tiglat Pileser III. (= Phul II Reg 15_{19}) tributpflichtig erwähnt. Offenbar hatte Menahem diesen assyrischen König zu Hilfe gerufen, weil er der Parteiungen im Lande allein nicht Herr werden konnte, wir werden demnach 738 nicht in die erste Zeit des Menahem setzen dürfen, vielleicht ist er um 742 auf den Thron gekommen. Da nun Jerobeam II. 41 Jahre regiert haben soll, so wird man mit annähernder Sicherheit in die Zeit 785–780 den Anfang seiner Regierung zu setzen haben. Er war bekanntlich der kraftvollste und glücklichste Regent des nördlichen Reiches. Zwar soll schon Joas über Benhadad III. gesiegt haben II Reg 13_{25}, doch erst Jerobeam war der eigentliche Besieger der damaszenischen Syrer. Die Erfolge des Joas und des Jerobeam waren wahrscheinlich sehr wesentlich durch das Vordringen der Assyrer bedingt: Rammānirari III. 812—783 besiegte den König Mari' von Damaskus und eroberte die Stadt (806, 805, 797), ebenso kämpfte Salmanassar III. 783—773 siegreich gegen die Syrer, aber auch ihre Nachfolger Assurdāni 773—755 und Assurnirāri 755—745 sind gegen Westen gezogen, jener hat 773 Damaskus und 772 das Land Ḫatarik vgl. חדרך Sch 9_{1} bezwungen; wahrscheinlich haben wir nach dieser Zeit der Assyrerkämpfe den Krieg des Jerobeam gegen Damaskus anzusetzen. Als Amos auftrat, hat Jerobeam diese siegreichen Kämpfe hinter sich: die leitenden Stände pochen auf ihre Macht und weisen auf Israels glückliche Kämpfe hin vgl. zu $6_{8.13}$ 8_{7}. Üppigkeit und Verschwendung sind jetzt hier bei den Machthabern zu Hause vgl. 2_{8} 3_{12} 4_{1}ff. 6_{1}ff. Wir werden demnach das Auftreten des Amos in die letzte Hälfte der Regierung Jerobeams II. zu setzen haben. Valeton suchte die Zeit noch näher durch den Blick auf die assyrische Geschichte zu bestimmen, indem er nämlich darauf hinwies, daß des Amos Predigt von dem aus dem Norden kommenden Feind wahrscheinlich durch das Auftreten Tiglat Pilesers III. (seit 745) bestimmt sei, da seine beiden Vorgänger Assurdāni III. 773—755 und Assurnirāri 755—745 verhältnismäßig friedliche, auch in ihrer Macht mannigfach beschränkte Fürsten waren, erst mit Tiglat Pileser III. tritt ein Wendepunkt in der Stellung der Assyrer in Vorder-Asien ein. Aber wenn des Amos Weissagung durch diese historischen Verhältnisse bestimmt wäre, müßten wir sein Auftreten fast an das Lebensende Jerobeams II. d. h. gleichzeitig mit dem des Hosea setzen, und doch verrät das Auftreten des Amasja und die von ihm gemeldete Erregung über des Amos Gerichtsweissagung nichts davon, daß ein andrer Prophet dasselbe Gericht verkündigt hat, ja Hosea erweist sich deutlich als der

jüngere von Amos abhängige Prophet. Demnach nicht durch seine politische Kombinationsgabe, sondern durch die in ihm auftauchende und von Jahve gewirkte Gewißheit kommt Amos zu seiner Predigt von Israels Untergang. Welche Faktoren dabei mitgewirkt haben, das zu entscheiden sind wir nicht in der Lage. Wesentlich anders hat allein Elhorst die Sache angesehen. Nach ihm stammt unser Buch aus der Zeit Josias etwa 638—621. Damals soll ein frommer Schriftsteller, der eine Prophetenlegende von einem unter Jerobeam II. wirkenden Propheten Amos kannte, unser Buch geschrieben haben, um durch diese an die Ephraemiten gerichteten Reden um so besser auf seine judäischen Mitbürger wirken zu können. Mit Recht ist diese Hypothese allseitig abgelehnt, denn überzeugende Gründe dafür hat er nicht vorgebracht vgl. ThLZ 1900 Sp. 289ff., Valeton Amos en Hosea, Nijmwegen 1894, deutsch 1898.

§. 3. Das Buch des Amos.

Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, daß die von Amos in Bethel gehaltenen Reden sich nicht völlig mit den in seinem Buche aufgezeichneten decken, das folgt nicht nur aus der in c. 1. 2 hervortretenden Rücksicht auf andere Völker, die so in einer Rede zu Bethel schwer begreiflich ist, sondern auch aus der Form, die so wohl Eigenart eines Schriftstellers, nicht aber eines Volksredners ist, namentlich die regelmäßig wiederkehrende Form in c. 1. 2 und in c. 7. 8, sowie stereotype Formeln, wie sie $4_{6.8.9.10.11}$ sich finden, machen das wahrscheinlich. Wir haben demnach in den in unserm Buch aufgezeichneten Reden nur den Hauptinhalt seiner Predigt zu sehen. Daß Amos selbst dieses Buch gemacht, ja daß er diese Reden in der vorliegenden Form aufgezeichnet hat, ist höchst unwahrscheinlich. Denn intakt sind uns die Aufzeichnungen des Propheten nicht erhalten. Die nach 4_{12} zu erwartende Ankündigung des Vernichtungsgerichtes, als des einzigen Mittels, das nach all den vergeblichen Gerichten übrig bleibt, um die verachtete Gerechtigkeit zu sühnen, fehlt in unserm jetzigen Texte, ebenso nach 9_{7} eine Darlegung und weitere Ausführung offenbar desselben Gedankens. Auch andere Stellen machen mehr den Eindruck eines Restes einer einst ausführlicheren Darlegung als den des vollständig erhaltenen Niederschlags einer prophetischen Rede. Andrerseits finden sich in unserm Buch eine Reihe von Einschiebseln, die von der Hand unsers Propheten nicht herrühren können. Dahin gehören abgesehen von kleinen Glossen usw. jene vv. 4_{13} $5_{8.9}$ $9_{5.6}$, in denen Jahve als der allmächtige Herr der Natur dargestellt wird; ferner die Gerichtsverkündigung an Juda $2_{4.5}$ und wahrscheinlich die an Tyrus $1_{9.10}$ und Edom $1_{10.11}$, die Bezugnahme auf Sakkut und Kēwan 5_{26}, auf die Eroberung von Kalne, Hamat und das philistäische Gath 6_{2}, auf das Erdbeben beim kommenden Gericht 8_{8}, den zu spät erwachten Hunger und Durst nach dem Worte Gottes $8_{11.12}$, und vor allem die Heilsweissagung am Schluß 9_{10-15}, vgl. die Darlegungen in der Exegese der einzelnen Stellen. Endlich sei auch noch auf den historischen Bericht 7_{10}ff., in dem von Amos in der dritten Person die Rede ist und der offenbar von einem andern als Amos selbst aufgezeichnet ist und einst offenbar vollständiger gewesen ist.

Damit ist schon gegeben, daß unser Buch so nicht aus der Hand des Propheten selbst stammen kann, was mit Evidenz auch daraus folgt, daß jetzt Reden, beziehungsweise Redetrümmer, nebeneinander gestellt sind, ohne daß ein Zusammenhang

irgendwie erkennbar, oder aber der Anfang einer neuen Rede immer deutlich markiert wäre, vgl. z. B. 91ff. Ja unser Buch ist überhaupt nicht als Werk eines Red. zu begreifen, sondern verschiedene sind daran tätig gewesen, bis es die vorliegende Gestalt gewann.

So weit wir sehen können, trug unser Buch in seiner ersten Gestalt lediglich die Überschrift דברי עמוס מתקוע. An sie schloß sich wohl eine durch einen Prophetenschüler verfaßte Erzählung der Berufung des Hirten Amos zum Propheten, seiner Wanderung nach Bethel und seiner Wirksamkeit dort an dem Hauptheiligtum des nordisraelitischen Reiches. In dieser wird ausführlicher, als das jetzt in 710ff. geschieht, von dem Konflikt des Amos mit Amasja berichtet sein: von der Anklage desselben durch Amasja bei Jerobeam, von dem Erfolge derselben und der schließlichen Vertreibung oder Flucht des Amos aus Bethel.

An diesen geschichtlichen Teil reihte sich:

1. Die Ankündigung des Gerichts über die umwohnenden Völker Aram=Dammesek, die Philister, die Ammoniter, Moab und die Israeliten 13–5. 6–8. 13–15 21–3. 6–8. 14–16 31. 2 29–13.
2. Eine Reihe von Reden 33–8 (Fünfer, exkl. 7. 8 Vierer) 39–11. 13–15. 12 (Siebener) 41–3 (Doppelvierer abwechselnd mit einfachen Vierern) 4. 5a (Doppeldreier) 6–11. 14 (Doppelvierer abwechselnd mit Dreiern) 52. 3 (Fünfer und Vierer) 5–12a (Doppeldreier abwechselnd mit Dreiern) 12b. 16–23. 25 (Siebener) 61. 3–6. 13 (Doppeldreier) 7–11 (Siebener) 12 (Doppeldreier).
3. Die Visionen des Amos 71–9 81–3 91–10 (Siebener nach Sievers).

An diese älteste Form unsers Buches schloß sich ein zweites Stadium der Entwicklung. Der Redaktor, auf dessen Hand wesentlich unser Buch zurückgeht, schob aus dem geschichtlichen Teil wichtige Notizen in die Überschrift v. 1, spez. das אשר בנקדים, vielleicht auch die Bestimmung der Zeit seiner Wirksamkeit nach dem Erdbeben. Ebenso schob er den Abschnitt 710ff. in den jetzigen Zusammenhang und verkürzte ihn wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit.

Ob schon in dem ersten Stadium der Entstehung unsers Buches oder erst seit dem zweiten die sekundären Elemente in dasselbe eingefügt sind, das festzustellen haben wir nicht die Mittel. Wohl aber können wir die Motive und damit auch ungefähr die Zeit der Entstehung dieser sekundären Elemente erkennen. Voraussetzung für jedes richtige Verständnis ist die Tatsache, daß diese prophetischen Schriften nicht sowohl als literarische oder geschichtliche Produkte gewürdigt wurden, sondern fast ausschließlich als erbauliche: zum Zwecke der Erbauung und der Befriedigung der religiösen Bedürfnisse in den verschiedenen Zeiten wurden sie verbreitet und auch bearbeitet, bis sie als kanonische Schriften als unveränderlich angesehen wurden. Von diesen Gesichtspunkten aus begreift man bei einem in Juda umlaufenden und von einem in Juda heimischen Propheten stammenden Buch:

1. Die auf Juda bezüglichen Einarbeitungen 24f. 31b 61, die das Deut. voraussetzen, ja wahrscheinlich auch die Zerstörung Jerusalems.
2. Unter den benachbarten Völkern vermißte man die Phönizier, die Philister und die Edomiter, hatten doch grade die letzteren durch ihre Gehässigkeit, mit der sie mit den Chaldäern bei der großen Katastrophe gemeinsame Sache machten, sich den Haß der Juden zugezogen.
3. Die Zerstörung des Staates und die Exilierung hat auch eine nicht unbeträchtliche Verschiebung der religiösen Vorstellungswelt zur Folge gehabt. Erst seit

der exil. Zeit z. B. tritt der Gedanke Jahves als des Schöpfergottes stärker hervor, ebenso verschiebt sich die Vorstellung vom Wesen der Proph.: ausgehend von der Tatsache ihrer einstigen Gerichtsverkündigung, die das Volk lange verspottet, die aber endlich ihre furchtbare Erfüllung gefunden hat, sieht das vom Gericht betroffene Volk in ihnen wesentlich die Verkündiger der Zukunft. So begreift sich der Einschub 3 7.

4. In dieser späteren Zeit stehen im Mittelpunkt die eschatologischen Vorstellungen von der großen Wendung am Ende der Tage: das Gericht über Israel bzw. Juda ist nicht das letzte, sondern das letzte ist doch die Wiederannahme des Volks und eine neue Zeit des Friedens und des ungetrübten Glückes. Von hier aus begreift sich der Anhang 9 11ff., zu dem wir an zahlreichen Stellen in andern proph. Büchern Parallelen haben. Wenn hier bei Amos eigentlich nur dieser eine größere Zusatz in Betracht kommt, so hängt das vielleicht damit zusammen, daß seine Prophetien sich fast ausschließlich mit Israel „dem sündigen Königreich" beschäftigen.

Wann diese redaktionelle Tätigkeit zum Abschluß gekommen ist, läßt sich nicht sicher bestimmen, jedenfalls werden wir durch 1 2 in die Zeit nach Joel geführt, also etwa in das vierte Jahrhdt. Demnach kann unser Buch in seiner vorliegenden Form (abgesehen von späteren Verderbnissen) schon JesSir. vgl. 49 10 bekannt gewesen sein (Marti).

§ 4. Bedeutung des Propheten für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

So kurz die Wirksamkeit des Amos auch gewesen ist, so bedeutungsvoll war sie für die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels.

Die Beziehung Israels zu Jahve war in den Tagen des Amos eine alte und von keiner Seite angezweifelte, die Differenz zwischen Amos und seinen Zeitgenossen lag vielmehr in der Frage, wie diese Beziehung zu denken ist, und welche Forderungen Jahve an Israel zu stellen hat. Die große Masse hatte jedes Bewußtsein sittlicher Verpflichtung Jahve gegenüber verloren: von Israel allein wird Jahve verehrt, nur in Israels Land standen seine Altäre und wurden ihm Opfer dargebracht, in ihnen bestand wesentlich Israels Leistung an Jahve, je zahlreicher sie waren, um so mehr glaubte man seiner Hülfe sicher zu sein. In der Tat ließ es die Zeit des Amos auch am Kultus nicht fehlen: mit Eifer besuchte man die Heiligtümer in Bethel und Gilgal, in Dan und in dem tief im Süden liegenden Beeršeba 4 4 5 5 8 14, man opferte und zehntete 4 4 5 21ff. Nach 2 7 scheint dieser Jahve-Kultus sich auch in nichts von dem Baals-Kultus unterschieden zu haben, denn wenn der Prophet ihnen vorwirft: „ein Mann und sein Vater gehen zur Dirne um meinen heiligen Namen zu entweihen", so kann dies Wort kaum auf etwas andres als auf die zur Ehre der Gottheit sich preisgebenden Kedeschen bezogen werden. Infolge dieser Leistungen an Jahve war das Vertrauen unerschütterlich, daß Jahve mit ihnen sei, und voll froher sicherer Zuversicht sieht man dem Tage Jahves entgegen in der Gewißheit, daß er für sie nur Heil bringen könne 5 18ff. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß bei dieser Auffassung der Beziehung zwischen Jahve und Israel von einer Beeinflussung des sittlichen Lebens durch den Jahvismus keine Rede sein konnte: Jahve-Verehrung und sittliche Verkommenheit gingen neben einander her. Grade die leitenden und besitzenden Stände zeichneten sich durch Rechtsunterdrückung und

Vergewaltigung der Armen, durch Kornwucher und Hartherzigkeit aus, und alle Hinweise auf kommende Gerichte wiesen sie mit der Bemerkung: „uns kennt Jahve allein“ zurück, woran sich natürlich sofort der Schluß reihte: darum sind wir unter seinem Schutze auch sicher vor jedem Gerichte der Zukunft.

Dieser ganzen Auffassung von dem Verhältnis Jahves zu Israel erklärt Amos dadurch den Krieg, daß er zum Mittelpunkt der ganzen Gottesidee die Gerechtigkeit macht. Auch vorher galt ja Jahve als Schirmherr der Sitte und des Rechts, ja ein Elias hatte um des Justizmordes willen, den Ahab an Nabot und seiner Familie begangen, diesem das Gericht verkündigt I Reg 21 18 ff., aber keiner hatte doch bis dahin den Gedanken der Gerechtigkeit und Sittlichkeit mit solcher Energie in den Mittelpunkt der ganzen Gottesidee gerückt als Amos. Aus dieser Auffassung Jahves ergibt sich, daß die Zentralforderung Jahves nicht die des Opfers ist, im Gegenteil: Jahve haßt ihre Opfer und Feste 5 21, er will vielmehr, daß sich das Recht in Israel so reichlich wie Wasser und Gerechtigkeit so ununterbrochen wie ein unversieglicher Bach daherwälze 5 24. Israel soll sich seiner besonderen Stellung zu Jahve nicht rühmen, wenn es nicht Jahves Forderung der Gerechtigkeit erfüllt, für Jahve kommt nichts darauf an, wer das Unrecht getan hat, ob Israel oder andere Völker, er straft auch die umwohnenden Völker ob ihrer Frevel. Von hier aus begreift sich des Amos Stellung zum Kultus. Der Kultus ist nicht die unerläßliche Bedingung für Jahves Wohlgefallen und behütende Liebe, war doch die Zeit des Wüstenaufenthalts eine Zeit des besonderen Liebesbeweises, und doch hat Israel damals Jahve keine Opfer dargebracht vgl. 5 25 2 10. Wenn Israel auch allein Jahve verehrt hat, darum hat Jahve doch nicht zweierlei Maß für Israel und für andere; kennt er Israel allein, wie sie behaupten, so folgt daraus nicht, daß er Israel gegenüber die Augen zudrückt, sondern daß er vielmehr grade an Israel seine Schuld heimsucht 3 2. Sünde bleibt überall Sünde, ob sie innerhalb oder außerhalb Israels sich findet, und straft Jahve den Frevel an andern Völkern c. 1 1 ff., so doch erst recht an Israel 2 7 ff. So wenig umgekehrte Welt bestehen kann, so wenig auch diese in Israel übliche Verachtung aller Forderungen des Rechts 6 12. So sehr steht dieser ethische Gottesbegriff im Mittelpunkt, daß Amos sich nicht scheut die letzte Konsequenz zu ziehen: Jahve verwirft und vernichtet dies Volk, das allein in der Gegenwart ihn verehrt, in dessen Land allein seine Altäre stehen; aber so wenig ist diese Vernichtung Israels zugleich eine Vernichtung Jahves, wie seine Gegner annehmen, daß vielmehr Jahve in dieser Vernichtung Israels durch Assur seinen größten Triumph feiert: auf den Trümmern Israels triumphiert die von Israel zu Boden getretene Gerechtigkeit, der Schein ist vernichtet und das Recht, die Moral hat sich allein als wesenhaft und dauernd herausgestellt. Mit so ungeheurem Nachdruck war, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, die Sünde nie als durchaus moralischer Natur hingestellt, „die Moral ist es, wodurch allein alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Notwendigkeit und Tatsache zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve, der Gott der Mächte. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend, sie vernichtet allen Schein und alles Eitle!“

Von diesem ethischen Gottesbegriff aus ergab sich mit Notwendigkeit die Durchbrechung des Partikularismus: Jahve ist nicht mehr nur der Volksgott Israels, er ist größer als sein Volk, als der Gott des Rechts wird er der Weltengott, der Natur und Menschenwelt in den Dienst der Rechtsidee stellt, deren Verletzung an Israel

wie an andern Völkern heimgesucht wird vgl. c. 1 2. Als Gott der Gerechtigkeit, der die Kräfte der Natur sich dienstbar zu machen weiß, hat er sich schon in der Vergangenheit erwiesen, als er das sündige Volk mit Brand und Gilbe, mit Dürre und Hungersnot, mit Heuschreckenplage und Pest und schließlich mit Erdbeben heimgesucht hat 4 6ff., seine strafende Gerechtigkeit findet weder an der Scheol noch an der Tiefe des Meeres eine Schranke, seine Hand weiß sie überall zu finden 9 2ff., nicht Assur sondern Jahve durch Assur vollführt Israels Untergang, Assur ist nur das Werkzeug in seiner Hand 2 13 3 15 5 27 6 14. Nicht nur die Geschicke Israels, auch die der Aramäer und Philister hat Jahve in der Vergangenheit geleitet 9 7. Das ist der stärkste Ausdruck, zu dem sich der Prophet in seinem Gegensatz gegen die Volksanschauung von der Beziehung Jahves zu Israel versteigt, denn damit deutet er an, daß er Israel gar keinen Vorzug vor diesen Völkern zuerkennt. Dies Wort empfängt keine Beschränkung durch 3 2, und ist mit 9 7 keineswegs unvereinbar (Oort), denn mit diesem Wort: „Nur euch kenne ich unter allen Geschlechtern der Erde“ nimmt er nur ein Wort aus dem Munde des Volkes auf, um freilich daraus den entgegengesetzten Schluß wie das Volk zu ziehen. Damit hat dieser Partikularismus in dem Gedanken: Jahve Israels Gott seine Spitze gegen die Außenwelt verloren, denn aus dieser Stellung Israels ergibt sich für Israel eine entsprechende Größe der sittlichen Verpflichtung, und wo diese nicht erfüllt wird, ein um so größerer Ernst des Gerichts vgl. 3 2. Der folgenden Zeit blieb es vorbehalten, da wieder einzusetzen, wo Amos Halt gemacht hatte, nämlich die letzten Konsequenzen aus diesem Gottesbegriff des Amos zu ziehen und damit zum vollen Universalismus durchzudringen.

§ 5. Literatur.

G. Baur Der Proph. Amos erklärt 1847. H. Oort De profet Amos ThT XIV, 114—158. Scholz Amos erkl. 1882. G. Hoffmann Versuche zu Amos ZATW III, 87—126. J. H. Gunning Jhz., De godspraken van Amos vert. en verkl. 1885. Zeijdner Bijdragen to te tekstcritiek op het O. T. in ThSt IV, 196ff. VI, 247ff. H. G. Mitchell Amos, Boston 1893. Valeton Amos en Hosea. Een hoofdstuk uit de Geschiedenis van Israëls Godsdienst 1894, deutsch 1898. Vgl. W. R. Smith Prophets. Lect. III. Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893. Oettli Der Kultus bei Amos und Hosea (Festschrift für Cremer S. 1ff.). Hartung der Proph. Amos erklärt 1898. Driver Joel und Amos Cambridge 1898. W. R. Harper The utterances of Amos arranged strophically The Bibl. World 1898 S. 86ff. 179ff. 333ff. Chicago 1901. W. O. Burrons Amos with intr. notes maps 1898. T. K. Cheyne the witness of Amos to David Expos. Tim. IX S. 334. Seesemann Israel und Juda bei Amos und Hosea 1899 Nr. 4. Oettli Amos und Hosea 1901. Jordan W. G. Amos the Man and the Book in the light of recent criticisme Bibl. World XVII. Elhorst H. J. De prophetie van Amos Leiden 1900 vgl. Gunning Theol. Stud. XVIII S. 193ff. A. Condamin Les chants lyriques des prophètes, strophes et choeurs Rev. bibl. intern. X 1901 S. 352—376. Boehmer Die Eigenart der Heilspredigt des Amos StKr 1893 S. 35ff. Riedel Untersuchungen S. 19ff. Danson J. M. Amos Expos. Tim. XI, 442ff. E. Baumann Der Aufbau der Amosreden Gießen 1903. J. Meinhold Studien zur israelitischen Religionsgeschichte Bonn 1903. S. 33ff. Budde Die Über=

schrift des Buches Amos und des Proph. Heimat in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut 1897. S. 106–110; ebenda B. Felsenthal Zur Erklärung von Am 6₁₀ S. 133–137. P. Volz Die vorexil. Jahveprophetie 1897 S. 17ff. O. Seesemann Israel und Juda bei Amos und Hosea 1898. T. K. Cheyne Amos in Encycl. Biblica I 1899 S. 147ff. H. J. Elhorst De Prophetie van Amos 1900. Albert Condamin Le prétendu „fil à plomb" de la vision d'Amos Revue bibl. Okt. 1900. S. Oettli Amos und Hosea 1901. K. J. Grimm Euphem. Lat. Append. The Old Test. Baltimore 1901 S. 77ff. 88ff. Max Löhr Untersuchungen zum Buch Amos 1901. Ed. Sievers Studien zur hebr. Metrik, zweiter Teil: Textproben 1901 S. 472ff. A. Condamin Les Chants lyriques des Prophètes Revue bibl. Juillet 1901. Meinhold u. Lietzmann Der Proph. Amos hebr. und griech. 1905. Staerck Amos, Nahum, Habakuk 1908. W. Riedel Alttestamentl. Untersuchungen I 1902 S. 19ff. O. Procksch Geschichtsbetrachtung bei den vorexil. Proph. 1902 S. 7–13 104–118. J. A. Bewer Critical Notes on Amos 2₇ 8₄ AJSL Jan. 1903. J. Böhmer Die Eigenart der proph. Heilspredigt des Amos StKr 1903 S. 35ff. T. K. Cheyne Critica Bibl. II 1903 S. 33ff. Eb. Baumann Der Aufbau der Amosreden 1903. Hirscht Zeitschr. für wissensch. Th. 1901 S. 59ff. Budde ZATW XXX S. 42ff. Fr. Praetorius ZATW XXXIV S. 42ff. XXXV. Ed. Sievers u. H. Guthe Amos metr. bearb. 1909. Fr. Praetorius Textkrit. Bemerkungen zum Buche Amos (Berl. Akad.) 1918 S. 12. 48ff. K. Marti Festschr. für Baudissin) 1918. Zur Komposition von Am 1₂–2₃. H. Schmidt (Festschrift für K. Budde) Herkunft des Proph. Amos 1920 S. 158ff. Günther Lemcke Die Prophetensprüche des Amos und Jesaja metrisch stilistisch und literar.-ästhetisch betrachtet 1914. W. Baumgartner Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie? 1913. P. Humbert Un Héraut de la Justice Amos 1917.

I. Kap. 1. 2.

1 ¹Worte des ʿAmos, der zu den Schafzüchtern gehörte, von Tekoʿa,
welche er über Israel schaute, in den Tagen des ʿUzzija, des Königs von

Kap. 1. 2 bilden ein zusammengehöriges Stück, wie das aus dem Inhalt mit Sicherheit hervorgeht. Freilich gehen diese Kapp. nicht auf die Hand des Amos zurück, sondern sind durch einen Redaktor zusammengestellt, denn eine ganze Reihe von Versen gehören späterer Zeit zu und unterscheiden sich auch im Metrum von den dem Amos zugehörigen: während die sicher echten Verse aus Strophen von drei Siebenern bestehen, denen zwei Doppeldreier und ein einfacher Dreier folgen vgl. 3–5 (6–8) 13–15 2₁₋₃ folgen, ist das bei 1₂. 9. 10. 11₁₂. 2₄.₅ anders: hier haben wir je zwei Siebener, davon je ein Dreier und ein Doppeldreier bezw. ein Siebener folgen vgl. 9. 10. 11. 12. 2₄.₅. 1₂ aber besteht aus zwei Doppeldreiern. Gewöhnlich schließt der dritte Siebener Satz und Gedanken vollkommen ab und das Doppeldreierpaar setzt neu ein, nur 1₅ und ₁₄b bilden eine Ausnahme, insofern 1₅ nur einen Doppeldreier hat, dessen beide Hälften durch einen Siebener auseinandergerissen sind, der inhaltlich an verkehrter Stelle steht, in 1₁₄ aber läuft der Satz aus dem dritten Siebener in den ersten Doppeldreier hinüber. Wie die Doppeldreiergruppen formell von den Siebenergruppen geschieden sind, so gehören sie auch inhaltlich mit diesen nur sehr locker zusammen. Die Siebenergruppen bedrohen die Städte und Paläste der Feinde Israels mit dem Unter-

Juda, und in den Tagen des Jerobʿam, des Sohnes des Joaš, des Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben.

---

gang durch Jahves Feuer, die Doppeldreiergruppen aber kündigen den Feinden Kriegsnot, Tod und Deportation an; in jenen richtet sich die Drohung jedesmal gegen eine einzelne Stadt bezw. ein einzelnes Volk um einer besonderen Tat willen, 1,8 aber werden Asdod, Askalon und Ekron bedroht, ohne daß man sieht, wofür, denn in 1,6 ist nur von dem die Rede, was Gazah gesündigt hat. Aus diesen Gründen scheint es Sievers wahrscheinlich, daß nach Ausscheidung von 1,5b und 14b die übrig bleibenden 6 Doppeldreier aus einer Parallelrede des Amos stammen und nur redaktionell in die Reihe der Siebener eingearbeitet sind. Sievers sieht eine Stütze für diese Vermutung darin, daß diese 6 Doppeldreier zu einer wohl geschlossenen Einheit zusammentreten, wenn man die nach Ausscheidung der beiden interpolierten Zeilen isoliert übrig bleibenden Doppeldreier des ersten und vierten Spruchs zu einer Strophe vereinigt.

I. c. **1—2, 5.** Ausgangspunkt der proph. Predigt ist die Gewißheit des über Israel und die umwohnenden Völker kommenden Gerichts, dessen Vollstrecker Amos zwar nicht erwähnt, aber zweifellos hat er an die Assyrer gedacht, welche unter Rammanirar III. (806. 805. 797) den König Mariʾ von Damaskus besiegt und die Stadt selbst erobert und auch unter Salmanassar III. mehrfach die Damascener besiegt hatten. Durch diese Umstände wesentlich begünstigt gelang Jerobeam II. die siegreiche Bekämpfung der damascenischen Syrer, so daß das Selbstgefühl der Israeliten sich kräftig regte und man seiner Machtmittel sich rühmte. Anders der Prophet, der grade jetzt mit unwiderstehlicher Gewißheit seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß Israel, nachdem Damaskus, seine Vormauer gegen Assyrien hin, gedemütigt ist, vom Gerichte Jahves durch eben diese Assyrer ereilt werden wird. Begründet ist dies Gericht über Israel wie über die umwohnenden Völker in dem Frevel und der Ungerechtigkeit, denn Jahve, als der Gott des Rechts, straft die Sünde, durch die er fortdauernd beleidigt wird, in gleicher Weise in Israel wie in der Heidenwelt, die Einen wie die Andern können also wissen, was recht ist; denn nicht auf ein geschriebenes Recht, in dem Jahve seine Forderungen zusammengefaßt hätte, beruft sich der Prophet, sondern er geht offenbar von einem natürlichen Recht aus, das sich jedem in seinem Gewissen bezeugt. So tritt gleich hier im Anfang die Gerechtigkeit Jahves als der eigentliche Mittelpunkt der Gottesidee des Propheten in der schärfsten Weise heraus: nur von ihr aus läßt sich die Predigt des Amos verstehen und die Fortentwicklung des israelitischen Gottesbegriffs begreifen, denn damit ist tatsächlich die Anschauung, daß Jahve nichts als Nationalgott Israels sei, überwunden. Je mehr das Volk die letztere Meinung teilte, um so unerhörter mußte ihm diese Gerichtsverkündigung, die in den Untergang Israels ja auch den Jahves einzuschließen schien, vorkommen; tatsächlich lag in dieser prophetischen Predigt von Jahve, dessen Gerechtigkeit in dem Untergang Israels triumphierte, die Möglichkeit diese Katastrophe zu überstehen, ohne religiös überhaupt Schiffbruch zu leiden: Jahve, der Gott Israels, wird ihnen der Weltengott, der seiner Forderung des Rechts in der ganzen Welt zum Siege verhilft.

Die Überschrift v. 1 verwendet jedenfalls eine alte Tradition, denn die Nachrichten über seine Heimat und die genaue Zeit seiner Wirksamkeit lassen sich aus unserm Buch nicht erschließen. Leider ist die Datierung nach dem Erdbeben vgl. Zch 14,5 für uns wertlos, da uns nähere Nachrichten darüber fehlen. Vielleicht hängt diese Notiz überhaupt mit 8,8 9,5 zusammen, die ein Leser als Weissagung eines Erdbebens faßte und darnach diese Zeitbestimmung in v. 1 einfügte (Marti). Die andere nach Jerobeam II. findet ihre Bestätigung an dem ganzen Inhalt und besonders an 7,10ff. Vgl. bes. zu 7,15. Die Erklärung der Überschrift hat ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Es ist richtig, daß der erste Relativsatz nicht lediglich Heimat und Stand des Propheten bezeichnen kann, dafür genügte ein מן הנקדים אשר בתקוע vgl. Jer 1,1, jedenfalls wäre היה unmöglich. Oort (ThT XXV, 122ff.) wollte auf Grund des cod. Vat. und mehrerer Minusk. בתקוע lesen und fand in dieser Überschrift eine Bestätigung seiner Anschauung, daß Amos zwar Nordisraelit war, daß er aber den Rat

2Und er sprach:

„Jahve brüllt von Zion | und von Jerusalem läßt er seine Stimme ertönen; |
da trauern der Hirten Auen und des Karmels Haupt wird geschändet daliegen."

---

des Amasja nach Juda zu fliehen befolgt und sich in Juda niedergelassen habe, wo er auch sein Buch geschrieben habe. Aber abgesehen davon, ob in der Tat das ἐκ des cod. Alex. Korrektur nach dem MT. oder jene Übers. des cod. Vat. nicht vielmehr freie Übers. des MT. ist, ja ob es bei dem Mißverständnis von v. 1 durch LXX überhaupt ratsam ist, auf Grund derselben Korrekturen des MT. vorzunehmen, hat schon Budde gegen Oort geltend gemacht, daß es nicht für מתקוע, das nicht zu עמוס, sondern zu בנקדים gehört, sondern für היה eines andern Ausdrucks, etwa גָּר Jdc 17 7 ff., bedürfte, um den von Oort hier gefundenen Sinn zu gewinnen. Wellh. sucht dem היה der Überschr. so gerecht zu werden, daß er sie einem Zeitgenossen des Amos zuschreibt, der auf ihn als einen gewesenen hinweist. Aber wozu die Betonung eines derartigen Gedankens? Budde hat mit Recht zur Erkl. dieses Relativs. und des היה auf 7 14 hingewiesen, so daß also hier betont würde, daß dieser Amos ehedem Viehzüchter gewesen war, daß er בנקדים, aber nicht בנביאים gehört habe, eine Tatsache, die bedeutsam genug war, um besonders herausgehoben zu werden. Geht dieser Relativsatz auf 7 14 zurück, dann folgt freilich daraus, daß מתקוע nicht zu ihm gehört sondern vielmehr urspr. mit עמוס enger zu verbinden ist. Vielleicht war dieser Relativsatz urspr. die Randbemerkung eines Lesers, die dann in den Text an falscher Stelle eingedrungen ist. Für letztere Anschauung läßt sich das zweite אשר geltend machen, das über den ersten Relativsatz fort sich auf דברי und nicht auf עמוס bezieht, eine auffallende Erscheinung, die sofort verschwindet, wenn der erste Relativsatz erst später eingedrungen ist und die urspr. Überschr. lediglich lautete: דברי עמוס מתקוע. Von dieser Überschrift aus ergibt sich bei der zuletzt auch von Oort zugestandenen Ansicht, daß תקוע das bekannte judäische Städtchen dieses Namens ist, keine Möglichkeit mehr Amos als Nordisraeliten in Anspruch zu nehmen vgl. Budde a. a. O. S. 106 ff. Streitig ist allerdings die Bedeutung von דברי. Nimmt man דבר im Sinn von „Wort", so weicht diese Überschr. ab von der Art, wie sonst die Prophetenbücher eingeleitet werden: דבר יהוה אשר היה אל פלי. Nur Jer 1 1 bildet ein Seitenstück zu unserer Überschr., aber offenbar ist hier der von der LXX gebotene Text דבר יהוה אשר היה der ursprüngliche. Auf derselben Linie mit diesen Überschriften liegt auch חזון mit dem folgenden Namen des Proph., denn hier kommt deutlich der Prophet als der Empfangende in Betracht. Anders ist das in דברי עמוס, hier würden die Worte als des Amos Rede bezeichnet und erst nachträglich weist der Relativsatz auf Jahve als den Redenden hin, deshalb ist Budde geneigt, das דברי im Sinn von דברי im Rahmen der Königsbücher vgl. I Reg 11 41 u. ö. zu nehmen: also Begebenheiten mit Amos . . . von Thekōa, welcher gegen Israel Gesichte hatte bezw. als Prophet auftrat. Zu היה vgl. Duhm zu Jes 1 1: bei den älteren Propheten spielt die Vision entweder gar keine oder nur eine geringe Rolle, nur Amos macht eine Ausnahme. Seit Ezechiel und Zacharja wird das anders, den späteren Schriftgelehrten sind die Propheten wesentlich Eschatologiker und alles, was diese schrieben oder schauten, wird unter dem Begriff חזון zusammengefaßt, was freilich nicht ausschließt, daß חזה von den Worten der Proph. auch schon in älterer Zeit gebraucht wurde vgl. Jes 2 1.

v. 2 beginnt mit der allgemeinen Ankündigung des Gerichts: von Zion her, wo Jahve thront, erhebt sich ein Gewitter, das sich verderbenbringend nach allen Seiten, besonders nach Norden, erstreckt. Nur bei einem Proph. aus Juda begreift sich die Vorstellung von Zion als dem Wohnsitze Jahves. Wenn in 2b der Karmel erwähnt wird vgl. 9 3, so geschieht das einerseits, um die Schwere des Gerichts zu zeigen: erstarb auch die Vegetation der Ebene und der Hügel gar schnell, so blieb doch die auf der Höhe des Karmel; andrerseits aber, weil das Gericht ja von dem Propheten besonders dem Nordreich verkündigt werden soll. Zu קול י׳ als Bezeichnung des Donners vgl. Ps 29 3 ff. u. o.; und zu ישאג vgl. 3 8. Es ist eine freilich viel umstrittene Frage, ob v. 2 von Amos verfaßt ist, denn v. 2a deckt sich mit

Joel 4 16a und die Stimmen mehren sich in neuerer Zeit, die sich dafür entscheiden, daß dieser Vers ursprünglich Amos fremd sei vgl. Volz, Taylor, Cheyne, Day, Chapin, Harper, Houtsma, Marti, Budde u. a., nur Bertholet (Festschrift für Bonwetsch 1915 S. 1 ff.) ist mit beachtenswerten Gründen für Amos als Verf. eingetreten. Vergleichen wir beide Stellen bei Amos und Joel, so zeigt sich jedenfalls, daß v. 2a dort in Jo 4 16a nach vorwärts und rückwärts in festem Zusammenhange steht. Das ist hier nicht der Fall, vielmehr steht v. 2 ohne jeden Zusammenhang mit dem Folgenden und der Text des Amos gibt uns keinerlei Anhalt einen solchen Zusammenhang herzustellen. Bertholet sucht das Gewicht dieses Grundes dadurch zu entkräften, daß er auf das Ergebnis der neueren Prophetenexegese hinweist, daß die prophetischen Einheiten zunächst klein überhaupt anzusetzen sind. Das ist richtig, hebt aber das gegen v. 2 als selbständige Einheit bestehende Bedenken nicht, daß das Wort doch zu farblos ist, weil gerade das, was im Mittelpunkt der Prophetie des Amos überall steht, hier mit keinem Wort berührt wird. In Jo 4 16b schließt sich als Folge des von Zion sich erhebenden Gewitters der Hinweis an, daß Himmel und Erde unter dem Schelten des zürnenden Gottes erbeben. So verständlich das ist, so unverständlich ist die v. 2b hervorgehobene Wirkung des Gewitters von 2a, daß der Hirten Auen verdorren und das Haupt des Karmel dürr bezw. zu schanden wird. Greßmann meint diese Schwierigkeit dadurch heben zu können, daß er auf des Proph. Vorliebe für Paradoxieen hinweist: sonst ist das Gewitter als Natur und Mensch erquickend begrüßt, dies aber birgt nichts als Verderben in sich. Das scheint auf den ersten Blick einleuchtend, vergegenwärtigt man sich aber, daß, wo sonst das Gewitter im AT. erscheint, es nie in jenem Sinne Greßmanns sondern das Bild immer in malam partem gewendet erscheint, wird man doch zweifeln, ob auf diese Weise die Schwierigkeiten, die 2b bietet, zu heben sind. Einen anderen Weg hat Budde versucht vgl. ZATW XXX S. 37 ff.: er sieht in 2a lediglich an v. 1 sich anschließende Zitationsformel, durch die auf Jo 4 16 hingewiesen werde: dort könne man nachlesen, was Amos zwei Jahre vor dem Erdbeben unter Usia geweissagt habe: nämlich das Erdbeben. 2b habe ursprünglich nichts mit 2a zu tun, sondern stelle den letzten Rest einer durch das אשיבנו v. 3. 6 usw. geforderten Aussage dar, die vom Herannahen des Eroberers handle: er werde alle Herden von den Weiden forttreiben und schlachten, alle Berge abholzen und kahl liegen lassen vgl. in Wellh.: Festschr. S. 72 f. Für jene erste Erklärung fehlt es nicht an Beispielen: es war eine ganz gewöhnliche Sitte durch Anführung des Anfanges einer Stelle auf dieselbe hinzuweisen, damit der Leser dort im Zusammenhange sie lese. Friedr. Delitzsch Lese- und Schriftfehler S. 139. Nicht minder möglich ist Buddes Auffassung von 2b, denn es läßt sich nicht leugnen, daß man nicht nur vor v. 3 eine Aussage erwartet, durch die das Suff. in אשיבנו seine Erklärung erfährt, sondern daß man auch sonst in unserm Buch eine Reihe von Nachrichten vermißt, die zum Verständnis eigentlich unerläßlich sind und die ursprünglich kaum gefehlt haben können: das gilt von seinem Auftreten in Bethel wie von der Wirkung der von Amasja bei Jerobeam erhobenen Anklage und der an Amos gerichteten Aufforderung des Amasja. Deshalb vermutet Budde, daß vor den eigentlichen Reden im Anfang des Buches derartige auf das Leben und Wirken des Amos sich beziehende Nachrichten gestanden haben: einige Nachrichten sind durch den Red. in der Überschr. untergebracht, eine andere aber von dem Konflikt des Amos mit Amasja ist hinter 7 9 eingeschoben, noch andere sind ausgeschieden. Erst nach diesen Nachrichten folgten wohl die Reden. Als Rest der Verkündigung des Eroberers sieht Budde v. 2b an. Statt וְיָבֵשׁ ist mit Duhm und Bertholet וְיֵבִשׁ zu lesen, was aber nicht die Wirkung des Löwengebrülls angibt (Duhm), sondern die der Eroberer, die alle Herden von den Weiden forttreiben und schlachten werden, alle Bergzüge abholzen und kahl liegen lassen vgl. Jes 14 8 33 9 Hab 2 17. Budde weist darauf, daß das וְיֵבִשׁ ganz dem החפיר לבנון Jes 33 9 entspricht vgl. auch חמס לבנון Hab 2 17: es handelt sich nicht um Naturereignisse, sondern um Kriegsgewalt, und die Schändung des Landes selbst bildet das Ende vom Lied. Budde vermutet, daß die Ausscheidung des urspr. Anfangs teils mit dem Eindringen von 2a in den Text, teils mit dem eschatologischem Interesse des Red. zusammen-

3 So spricht Jahve: | Wegen dreier Frevel | von Damaskus und wegen vier ||
mache ich es nicht rückgängig: | weil sie das ganze Land Gilead || droschen mit eisernem
Schlitten. | 4 Darum werde ich Feuer senden | wider Ḥazaels Haus, | daß es die
Paläste Benhadads verzehre. || 5aα Und ich zerbreche den Riegel von Damaskus |
(5b und rotte aus die Bewohner von Bikʿat Aven | und den Szepterträger von Bet
ʿEden), Arams Volk soll nach Ḳir in die Verbannung, || spricht der Herr Jahve.

---

hängt: verstand man die Gerichtsdrohungen v. 3ff. eschatologisch, wozu die Redd. stark neigten, so mußte der Hinweis auf den Feind verschwinden und das Verderben von Jahve selbst abgeleitet und so 2b als Wirkung von Jahves Erscheinen im Gewitter angesehen werden. Man mag zu einzelnen Auffassungen Buddes ein Fragezeichen machen – ich denke speziell an v. 2b –, das scheint mir jedenfalls das Ergebnis der Diskussion über 1 2 zu sein, daß der Vers als echtes Gut des Amos nicht mehr zu halten ist.

c. 1,3–2,5. 1) Aram, speziell Aram Damaskus, v. 3–5, das mit unbarmherziger Grausamkeit sich an Gilead vergangen hat. „Drei" und „vier" dienen dazu, eine unbestimmte Vielheit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 134s. Bei dem Suff. in אשיבנו ist bei dem vorliegenden Text an das im Mittelpunkt der prophet. Predigt stehende und in v. 2 angedeutete Gericht zu denken. Zu השיב „zurücknehmen" vgl. Num 23 20 Jes 43 13. Unter den umliegenden Reichen war Aram Damaskus das mächtigste und das, welches zuerst von dem von Nordosten heranziehenden Gericht getroffen wurde. Das „Dreschen mit eisernem Dreschschlitten" ist bildlicher Ausdruck für die harte grausame Behandlung Gileads vgl. meine Archäologie I, 232f. Vor הַגִּלְעָד ist wohl aus metr. Gründen כל ארץ vgl. II Reg 10 33 einzusetzen. Ob Amos an die letzten Kämpfe mit den Syrern oder an die Ḥazaels in den Tagen Jehus denkt vgl. II Reg 8 12 10 32f. 13 37, läßt sich nicht entscheiden. Zu עַל mit dem Inf. als Äquivalent eines vollständigen Kausalsatzes vgl. K. § 158c. Für solchen Frevel soll Damaskus erobert und verbrannt werden und die Aramäer wieder nach Ḳir zurück, woher sie gekommen sind. v. 4f. vgl. 9 7. Unter Benhadad I. (Bir-ʾidri) wurde das damascenische Reich die Hauptmacht in Syrien und blieb es auch unter Benhadad und Ḥazael. Über die Frage ob v. 5 die ursprüngl. Forts. von v. 4 ist vgl. oben die Einleitung zu 1 3ff. תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט ist wohl Bezeichnung eines Statthalters nicht aber eines selbständigen Herrschers, Beth ʿEden muß Teil des damascenischen Reiches sein: Hoffmann dachte an ʾGubb ʿAdîn bei Maʿlûlâ nordöstlich von Damaskus, Winckler an ein Bît-Adini, das näher an Damaskus lag vgl. Altorient. Forsch. I, 104. Jedenfalls ist von einer Identifikation mit Bît-Adini, einer aramäischen Landschaft auf beiden Ufern des mittleren Euphrat, das oft bei Asurnasirhabal und Salmanassar II. erwähnt wird, abzusehen, da dies Gebiet zur Zeit des Amos längst in den Händen der Assyrer war vgl. Winckler Alttestam. Unters. S. 183. Bikʿat-Aven ist nicht näher zu bestimmen, die Gleichsetzung mit Heliopolis = Baʿalbek im Libanon beruht auf unzureichenden Gründen, denn LXX, welche das ägyptische On Gen 41 45 durch Heliopolis deuten, haben zwar hier Ὤν, aber das ist lediglich Wiedergabe der Konsonanten wie in Hos 4 15 5 8 10 5. 8, wo an Heliopolis in keinem Fall gedacht werden kann. קיר ist noch nicht aufgefunden, keinesfalls hat es etwas mit dem Fluß Kur in Georgien zu tun, da diese Gegend außerhalb der assyr. Eroberungen lag; schwerlich lag es auch in Medien (Schrader in HbA 827), denn Am 9 7 sollen von Ḳir die Aramäer eingewandert sein vgl. II Reg 16 9, wo aber LXX den Satz über die Exilierung der Aramäer nach Ḳir noch nicht hat, er ist also wohl aus unserer Stelle nachträglich eingedrungen. In Jer 22 6 ist Ḳir neben Elam genannt. In jenen Gegenden kennt Arrian III, 8, 5 Kapes, die wohl mit קיר zusammenzustellen sind (Winckler Altorient. Forschungen II 754ff). In v. 5 gehört der Satz וגלו וגו׳ sachlich mit ושברתי וגו׳ zusammen, während das zweite und dritte Glied am besten als ein Vers anzusehen sind, der ähnlich wie v. 14b von dem Red. hinzugefügt ist, um 1 5 und 1 14 auf das Maß einer zweizeiligen Strophe zu erweitern.

2) v. 6–8 die Philister werden vom Gericht getroffen, weil sie die Einwohner von

6 So spricht Jahve: | Wegen dreier Frevel | von ʿAzza und wegen
vier || mache ich es nicht rückgängig: | weil sie fortführten | Gefangene,
vollzählig sie Edom auszuliefern. || 7 Darum werde ich Feuer senden |
wider ʿAzzas Mauer, | daß es seine Paläste verzehre. || 8 Und ich werde die
Bewohner von Ašdod ausrotten | und den Szepterträger von Aškalon |
und werde meine Hand wider ʿEkron zurückwenden, | damit der letzte
Rest der Philister umkomme, || spricht der Herr Jahve.
9 So spricht Jahve: | wegen dreier Frevel | von Tyrus und wegen
vier || mache ich es nicht rückgängig: | weil sie übergaben | Gefangene
vollzählig an die Edomiter || und an den Bruderbund nicht gedachten. |
10 Darum werde ich Feuer senden | wider die Mauer von Tyrus, | daß es
seine Paläste verzehre. ||

Edom vollzählig fortgeführt haben vgl. unten. Natürlich kommt Gaza lediglich als Vertreterin der Philister überhaupt in Betracht. Zu הגלה גלות שלמה vgl. Jer 13_{19}, wo mit Wellh. שְׁלֵמָה zu lesen ist: Juda ist שלמה d. h. so daß niemand zurückblieb, vollzählig fortgeführt. Winckler hat aus dem fast gleichlautenden v. 9bα geschlossen, daß להסגירם eine von einem Leser herrührende Glosse ist, die in den Text eindrang vgl. a. a. O. S. 183f., das ist aber schon aus metrischen Gründen abzuweisen, weil dadurch der Bau des Siebeners, den wir hier nach den parallelen Strophen erwarten müssen, zerstört wird. An Gaza v. 6. 7 werden v. 8 Asdod, Askalon und Ekron angeschlossen, während Gath fehlt, es liegt die Vermutung nahe, daß es zur Zeit des Amos erobert bezw. zerstört war II Reg 12_{18}, das geschah unter Sargon, seitdem ist es aus der Gesch. verschwunden. Jedenfalls ist Gath nicht unter שארית פלשתים zu verstehen, was nicht die übrigen noch nicht genannten, sondern die noch Existierenden bezeichnet, also: die Philister gehen unter bis auf den letzten Mann vgl. אחרית 4_2 9_1. Sievers hat übrigens שארית als ursprünglichen Text beanstandet. Er weist auf תומך שבט 1_8, מלכם 1_{15}, שופט 2_3, neben denen die שארית פלשתים auffällt, er vermutet mit Berufung auf 1_{13} und 2_3 als ursprüngl. Text שָׂרֵי. Sievers sieht auch v. 8 nicht als ursprüngl. Forts. von v. 7 an, denn in v. 6 werde lediglich auf den Frevel Gazas hingewiesen, wie aber soll der das Gericht über die drei andern Philisterstädte begründen? Deshalb behauptet Sievers, daß v. 8 mit den Doppeldreiern der andern Strophen zu einer Parallelrede zusammenzuschließen sei. LXX scheint am Schluß nur יהוה gelesen zu haben vgl. v. 5. 15 2_3, während Trg. Syr. Vulg. mit MT stimmen. Harper will um des von ihm angenommenen Schemas willen, das sich in 1_{3-5} und 1_{6-8} entspricht, והשיבתי על עקרון an den Schluß von v. 7 setzen, aber das empfiehlt sich schon um deswillen nicht, weil v. 7 es ausschließlich mit Gazah zu tun hat vgl. v. 7. Die Abfassung dieser Verse 6—8 durch Amos ist umstritten. Auffallend ist die Abhängigkeit des v. 8 von v. 5, aber gerade die dafür in Betracht kommenden Worte in v. 5 trennen 5aα und 5b von einander, sind daher betreffs ihrer Ursprünglichkeit zweifelhaft. Bedeutungsvoller ist die Übergehung Gath's, das zwar von Hazael erobert ist, das aber erst nach der Zerstörung 711 aus der Gesch. verschwindet vgl. Zeph 2_4 Jer 47_5 Zach 9_5f. Nicht minder bedeutungsvoll ist das in v. 8 sich findende שארית פלשתים, das eine große über die Philister gekommene Katastrophe voraussetzt. Da nun die Philister in der nachexil. Zeit mit zu den Hauptgegnern Judas gehörten, so liegt es nahe, diese Verse wie die über Tyrus v. 9f. und über Edom v. 11f. als spätere Zusätze anzusehen, obgleich die Verse 6—8 im Bau den echten Versen des Amos entsprechen.

3) Tyrus wird derselbe Frevel wie nach MT den Philistern vorgeworfen v. 9. 10: auch sie haben Gefangene an Edom übergeben. Daß diese Gefangenen Israeliten waren, sagt unser Text direkt nicht; da die Tyrier oft genug in Kampf mit andern Phöniziern gerieten, wäre es an sich möglich, an letztere zu denken, und der Prophet tadelte dann die unnatürliche Härte, die sie gegen ihre eigenen Volksgenossen bewiesen haben. Wahrschein-

11So spricht Jahve: | wegen dreier Frevel | von Edom und wegen
vier || mache ich es nicht rückgängig: | weil es mit dem Schwerte ver-
folgte | seinen Bruder und sein Mitleid erstickt hat, || weil es seinen Zorn
auf immer *bewahrt* | (und seinen Grimm auf immer behalten hat).
12Darum will ich Feuer wider Teman senden, | daß es die Paläste von
Boṣra verzehre. ||

---

licher ist aber doch wohl an israelitische Gefangene zu denken, und das wäre dann sicher der Fall, wenn nach v. 8 zu lesen wäre: על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדם. Bei der starken Abhängigkeit, in der v. 9 von v. 6 steht, verdient diese Vermutung Marti's Beachtung, fraglicher ist die andere, daß ולא זכרו ברית אחים Einschub sei, denn weder metrische noch inhaltliche Gründe zwingen zu einer Ausscheidung, ja der gleichgebaute v. 11 macht die Ausscheidung unwahrscheinlich. Ist dieser Satz ursprünglicher Bestandteil des Textes, könnte man bei ברית אחים an das Verhältnis zwischen Tyrus und Israel denken, nur ist nicht zu sehen, wie das so genannt werden könnte, denn die freundlichen Beziehungen zwischen David bezw. Salomo und Hiram von Tyrus erklären den Ausdruck nicht. Da das hier genannte Edom nach alter Tradition als Brudervolk von Israel galt, liegt es näher, den Satz von Edom zu verstehen, so daß also hier ein ähnlicher Ged. zum Ausdruck käme, wie das der Verf. von v. 11 gegen Edom tut. Bei der starken Abhängigkeit dieser Verse von v. 6ff., sowie bei dem andern Bau dieser Strophe im Unterschied von den sicher echten, endlich bei der auffallenden Reihenfolge: Aram, Philistaea, Tyrus kann es nicht zweifelhaft sein, daß diese vv. 9. 10 Amos nicht zugehören.

4) Den Edomitern wird der Untergang wegen ihrer erbarmungslosen und unaufhörlichen Verfolgung ihrer Brüder d. h. der Judäer verkündigt. v. 11. 12. Zu שִׁחֵת als Perf. frequentat. vgl. K. § 114r und 112i. In 11d ist auffallend 1) daß dem Zorn ein Zerreißen zugeschrieben, 2) daß עברתו ohne ersichtlichen Grund durch das Suff. in שמרה wieder aufgenommen wird, 3) daß das Subj. auffallend wechselt: in רדפו, שחת und שמרה ist Edom, in ויטרף dagegen אפו Subj. Treffend hat Olshausen (zu Ps 103 9) die Schwierigkeit beseitigt: es ist mit Syr. Vulg. וַיִּטֹּר st. ויטרף und mit LXX שָׁמַר לָנֶצַח st. שמרה נצח zu lesen, so wird auch der Parallelismus ein besserer. Der zweite Satz ist lediglich Dublette des ersten, so daß der Bau von 11. 12 dem von 9. 10 entspricht. Zum Parallelismus von נטר und שמר vgl. Jer 3 5, wo zuerst das seitdem häufigere Verb. נטר sich findet. Der Vergleich mit 2 2. 5 zeigt, daß תֵּימָן nicht notwendig Stadtname ist, auch sonst erscheint es als Landesname, es ist nach Ob 9 Jer 49 7. 20 ein edomitischer und zwar nach Ez 25 13 im Norden zu suchender Landstrich; בָּצְרָה ist auch Gen 36 33 I Chron 1 44 Jer 49 13. 22 Jes 34 6 Name der oder einer edomitischen Hauptstadt, es deckt sich mit el-Busēra, südlich von el-Ṭafīle im SO. des toten Meeres. — Diese gegen Edom gerichteten Verse gehören sicher späterer Zeit an, sie sind Einschub eines späteren Lesers, der Edom vermißte, denn 1) sind die Edom gemachten Vorwürfe in der Zeit des Amos historisch nicht verständlich, Edom war damals gar nicht in der Lage eine derartige Stellung Juda gegenüber einzunehmen, vielmehr waren die Edomiter den Judäern unterworfen, 2) findet sich nirgend in der älteren Literatur ein derartiger Edom gemachter Vorwurf, ja die jetzt in J vorliegende Gestalt der Vätergesch. wäre gradezu ein Rätsel, wenn die alte Zeit bis zu Amos Erfahrungen gemacht hätte, wie sie offenbar diesen Versen zu Grunde liegen. Wie anders ist die Charakteristik von Moab und Ammon in den doch wohl J zugehörigen Versen in Gen 19 30-38! Erst mit der chaldäischen Zeit tritt Edoms Haß in seiner ganzen Schärfe hervor: die Edomiter machten mit Judas Feinden gemeinsame Sache, ja scheinen sie an Haß noch überboten zu haben; seit dieser Zeit tritt uns in der israelitischen Literatur eine der Stimmung unserer Verse verwandte entgegen. 3) Wellh. hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß die hier genannten Theman und Boṣra erst seit der exilischen Zeit erwähnt werden (lediglich Gen 36 33 könnte zweifelhaft sein, vgl. Dillmann zu d. St.).

13So spricht Jahve: | wegen dreier Frevel | der Ammoniter und wegen vier ||
mache ich es nicht rückgängig: | weil sie aufschlitzten | die Schwangeren | Gilʿads,
um nur ihr Gebiet zu erweitern. || 14Darum lege ich Feuer | an Rabbas Mauer, |
daß es seine Paläste verzehre, || (beim Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht, | beim
Sturm am Tage des Wetters). || 15Und ihr König wird in die Verbannung gehen, |
er und seine Fürsten, spricht *der Herr* Jahve. |
2 1So spricht Jahve: | wegen dreier Frevel | Moabs und wegen vier || mache
ich es nicht rückgängig: | weil es zu Kalk verbrannte | die Gebeine des Königs von
Edom. || 2aDarum will ich Feuer senden | wider *Kir* Moab, | daß es *seine*

---

5) v. 13—15. Wie Aram 1₃ ist auch Ammon über Gilead hergefallen und hat sich entsetzlicher Grausamkeiten schuldig gemacht, zu keinem andern Zweck als um sein Gebiet zu vergrößern. Von der hier im Kriege von den Ammonitern geübten Grausamkeit hören wir öfter auch bei andern Völkern vgl. II Reg 8₁₂. ₁₅. ₁₆ Hos 14₁, namentlich ward sie öfter von den arabischen Stämmen in ihren Grenzfehden geübt vgl. Wellh. zu d. St. בני עמון ist außer Ps 83₈ und I Sam 11₁₁ stets Bezeichnung der Ammoniter. v. 14 רַבָּה ist identisch mit dem Dtn 3₁₁ u. ö. erwähnten רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, dem späteren Philadelphia, dem heutigen ʿAmmân. סער und סופה sind im wesentlichen synon. vgl. Num 21₁₄, bildliche Bezeichnungen des Kriegssturmes, dem die Stadt zum Opfer fällt. Harper will um des Parallelismus willen, der zwischen 1₁₃-₁₅ und 2₁-₃ bestehen soll, תרועה ביום מלחמה als Versschluß nehmen und בסער ביום סופה als späteren Zusatz ausscheiden. In der Tat ist das zweimalige ביום in demselben Vers auffallend. Aber richtiger wird es sein, mit Sievers die Zeile 14b ganz auszuscheiden, weil 1) vorher gar nicht vom Krieg die Rede ist, so daß בתרועה in der Luft schwebt und 2) weil hier der Satz aus dem dritten Siebener in den ersten Doppeldreier überliefe, während sonst die Siebener einen abgeschlossenen Gedanken geben. Vgl. zu v. 14b oben v. 5. In v. 15 stimmen betreffs מַלְכָּם LXX und Chald. mit MT., während Aqu. Symm. Hier. Syr. מִלְכֹּם lasen, ebenso übers. LXX Aqu. Symm. Theod. Syr., als hätten sie כֹּהֲנָיו st. הוּא gelesen. Wahrscheinlich aber ist dieser Text von Jer 48₇ 49₃ abhängig und beruht auf der falschen Deutung von מלכם. Wellh. entscheidet sich mit Recht für הוא, das einen engeren Schluß biete und bemerkt, daß man sonst עמו st. יחדיו erwarten sollte wie 2₃; vgl. auch den Parallelismus zwischen מלכם, שריו hier und שופט und שריה in 2₃; vgl. ferner v. 4. 5. 8.

6) Moab wird von Jahves Gericht wegen seines Frevels an den Gebeinen des Königs von Edom, die sie zu Asche verbrannten, getroffen. 2, 1—3. Die Größe dieses Frevels wird verständlich, wenn man sich die Vorstellungen dieser Zeit über den Zustand nach dem Tode sowie die Bedeutung der Bestattung bei den Israeliten und den ihnen verwandten Völkern vergegenwärtigt vgl. meine Archäologie I, 188f. 329. Dieser den Moabitern hier vorgeworfene Frevel findet sich auch sonst erwähnt vgl. Wellh. zu d. St. Obgleich Moab nicht an Israel, sondern an Edom den Frevel verübt hat, straft Jahve ihn doch, denn er ist mehr als Israels Nationalgott, als Gott des Rechts wacht er über der Erfüllung der sittl. Pflichten auch außerhalb Israels. Wann die Moabiter diesen Frevel verübt haben, wissen wir nicht. Offenbar ist aus metr. Gründen לַשִּׂיד hinter שרפו zu setzen. Sievers vermutet, daß vor מלך der Name des edomitischen Königs ausgefallen ist. Ḳerijot v. 2, jetzt Ḳurêiât, auch Jer 48₂₄ und zwar ohne Art. erwähnt, kommt wohl als Hauptstadt in Betracht vgl. Inschrift Mešas Zeile 13. Wahrscheinlich gehört ה des Artikels zu ארמנות, so daß wie sonst אַרְמְנוֹתֶהָ zu lesen ist; קריות aber ist vor מואב in das erste Glied zu setzen oder noch besser mit Meinh. בקיר מאב vgl. Jes 15₁ zu lesen. 2b schließt sich nicht an 2a als direkte Forts. an, denn v. 2a ist nur von Jahves Zerstörungsfeuer, 2b aber vom Kriege die Rede. Es wird daher 3 vor 2b zu setzen sein. שָׁאוֹן kann hier nichts als das Kriegsgetümmel bezeichnen vgl. Hos 10₁₄, die gehäufte Ausdrucksweise בשאון וגו׳ entspricht der in 1₁₄. Statt בקול ist

Paläste ⟨⟩ fresse, ‖ [3]und ich rotte aus den Regenten aus seiner Mitte | und all seine Fürsten erschlage ich mit ihm ‖ [2b]und Moab kommt um im Getümmel | beim Kriegsgeschrei *und* beim Posaunenschall, ‖ spricht ⟨der Herr⟩ Jahve.

[4]So spricht Jahve: | wegen dreier Frevel | Judas und wegen vier ‖ mache ich es nicht rückgängig: | weil sie Jahves Gesetz verschmähten | *und seine Gebote*, und seine Satzungen nicht beobachteten, ‖ (vielmehr ihre Lügengebilde sie irre führten, denen schon ihre Väter nachfolgten). [5]Darum will ich Feuer wider Juda senden, | daß es die Paläste Jerusalems verzehre. ‖

---

mit LXX Syr. Trg. und einigen hebr. codd. ובקול zu lesen. — Harper scheidet 2bα ganz aus und will es an den Schluß von v. 1 stellen, und zwar will er lesen: לשד המת בשאון מואב. Gäbe auch das לשד המת einen erträglichen Sinn, so ist mir doch das in diesem Zusammenhange sich findende בשאון מואב sehr fraglich. Wie תומך שבט 1 8, so ist v. 3 שופט Bezeichnung des Fürsten Moabs vgl. II Reg 15 5. Das Suff. in מקרבה geht auf מואב das als Land als Fem. konstr. ist, wahrscheinlich ist unter Einfluß des מקרבה das urspr. שריו in שריה verändert, denn offenbar gehören die שרים mit dem שפט zusammen, auf den ja auch das Suff. in עמו sich bezieht. Erst durch diese Umsetzung von v. 3 hinter 2a entspricht das Metrum dieser Strophe genau dem der anderen Strophen, die sicher auf Amos zurückgehen: drei Siebener, denen zwei Doppeldreier folgen. Betreffs der letzteren ist oben auf die von Sievers vertretene Möglichkeit hingewiesen, daß die Doppeldreier ursprünglich eine Parallele zu der Rede aus je drei Siebenern gebildet haben, freilich ist diese zweite Rede nur verstümmelt erhalten, der Kopf, die Anklage, muß in Folge der Verbindung der Doppeldreier mit den Siebenern verloren gegangen sein. Wir lassen hier diesen erhaltenen Rest der Parallelrede im Zusammenhang folgen:

1 5ac	וגלו עם ארם קירה	ושברתי בריח דמשק
15	הוא ושריו יחדיו	והלך מלכם בגולה
8	ותומך שבט מאשקלון	והכרתי יושב מאשדוד
	ואבדו שרי פלשתים	והשיבותי ידי מעקרון
2 2b	בתרועה בקול שופר	ומת בשאון מואב
2 3	ושריו אהרג עמו	והכרתי יושב מקרבה

Von dieser Annahme der Doppeldreier als Rest einer Parallelrede zu den Siebenern fällt auch vielleicht Licht auf die beiden unechten Zeilen 5b und 14b. Der Redaktor, der die Siebener mit den Dreiern verband, fand dort vier Feinde bedroht und um Gleichmäßigkeit zu erzielen, hat er vielleicht die erste der für ihn benutzbaren drei Strophen gespalten = 1 5ac + 15 und die beiden dadurch isolierten Verse durch Beifügung je einer Zusatzzeile auf das Maß einer zweizeiligen Strophe erweitert (1 5b 14b) (Sievers).

7) Juda wird vom Gericht getroffen, weil es Jahves Gaben nicht beachtet und sich von den Götzen in die Irre führen läßt. v. 4. 5 Jahves תורה ist der Inbegriff seiner Unterweisungen und Belehrungen und die כזבים müssen wegen des הלכו אחריהם, das Term. für den Götzendienst ist vgl. Dtn 4 3 6 14 8 19 u. ö. Ez 16 Jer 2 5 14 20 17 23 32 22 f. II Reg 17 15, die Götzen sein, die sonst הֲבָלִים genannt werden. Diese dritte Zeile von v. 4 ist eine rein prosaische Erklärung der vorhergehenden Zeilen, die als Interpolation auch dadurch kenntlich ist, daß der Bau dieser Zeile von dem metrischen Bau der andern Zeilen abweicht. Sievers vermutet übrigens, daß auch in der zweiten Zeile von v. 4 zwei Worte hinter יהוה ausgefallen sind, vielleicht ist mit Einfügung von ומשפטיו zu helfen Sievers S. 474 f. Offenbar sind diese Verse Einschub aus späterer Zeit, dafür spricht 1) die Tatsache, daß das Verachten der Thora Jahves nicht zu der auch hier wiederkehrenden Eingangsformel paßt, das ist nicht eine einzelne Sünde, die sich aus den drei und vier herausheben ließe; 2) ist es auffallend, daß Juda hier in derselben Kürze wie die heidnischen umliegenden Reiche behandelt

(⁶So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Israels und wegen vier mache ich es nicht rückgängig.) *Wehe über die*, die für Geld *den Ge-

---

wird, während es doch in derselben Beziehung zu Jahve wie Israel steht, dem der Prophet sich mit ganz anderm Eifer zuwendet, 3) mit Recht hebt auch Wellh. hervor, daß durch diese vv. 4. 5 das überraschende Resultat, daß das Gewitter schließlich in Israel selber einschlägt, nachdem vorher die ihm verfeindeten Nachbarvölker betroffen sind, abgeschwächt wird. 4) Judas Sünde wird in durchaus gangbaren Formeln beschrieben, zu denen sich aus der spätern Zeit seit dem Deut. zahlreiche Parallelen beibringen lassen. 5) Auch כזבים als Bezeichnung der Götzen führt wahrscheinlich in spätere Zeit, es ist sachlich dem seit der Zeit des Jer. hervortretenden הֲבָלִים parallel, während das schon bei Jes. sich findende אלילים nicht mit אַל, sondern mit אֱל zusammenzustellen ist vgl. Nöldecke Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1882 S. 1191. 6) Endlich fehlt hier auch das abschließende אמר י׳.

II. c. 2, 6ff. Gegen Israel. So verständlich den Israeliten die Gerichtsdrohungen über die heidnischen Völker sein mochten, überraschend und ungeheuerlich mußte ihnen die nun eintretende Wendung gegen sie selbst sein: sie pflegen mit Sorgsamkeit gegen die Beziehung mit Jahve und werden dennoch vom Gericht ereilt? Gewiß, denn Israel hat sich gegen Jahve undankbar erwiesen, Jahve will Gerechtigkeit, statt dessen sieht er unbarmherzige Ungerechtigkeit und unzüchtigen Gottesdienst, der nichts als Entweihung seines heiligen Namens ist.

2. 2,6—16. Diese Verse 2_{6}ff. scheinen auf den ersten Blick eine Einheit zu bilden, sieht man aber genauer zu, so ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten. Die Verse 6—8 richten sich gegen die reichen Gewalthaber, welche das Gut der Armen verprassen; die Verse 9—13 reden von Jahves Großtaten und Israels Undank, der sich namentlich in ihrem Verhalten gegen Propheten und Nasireer zeigt. Die Verse laufen in eine Drohung aus, deren Schluß aber fehlt, denn die Verse 14—16 schließen sich in keiner Weise an das Bild vom Dreschwagen v. 13 an. Auch in metrischer Beziehung bieten die Verse erhebliche Schwierigkeiten: 6b läßt sich nicht als Siebener lesen, ebenso wenig 7a, der in seinem jetzigen Text durchaus unmetrisch ist, 7b ist ein Achter. Mit v. 9 setzt ein tristisches System des Schemas 7 : 3, aber ohne strophische Gliederung ein (Sievers). Das kann so nicht ursprünglich sein. Der Hauptfehler liegt darin, daß die Verse 9—13 aus ihrer ursprünglichen Stellung hinter 3_{2} zwischen 2_{8} und $_{14}$ verstellt sind: rückt man sie wieder an ihre ursprüngliche Stelle, so erhält man ein wohlgegliedertes Ganze. Die übrig bleibenden Verse 2_{6-8} und $_{14-16}$ können sehr wohl zusammengehören, nur kann 2_{14}ff. nicht die direkte Forts. zu 2_{6-8} sein, offenbar sind durch den Einschub von 2_{9}ff. die Verse, die den Übergang von der Anklage zur Drohung enthielten, ausgeschieden. Ist die Annahme, daß 2_{6-8} und $_{14-16}$ ursprünglich zusammengehören, zutreffend, so wird auch der Schluß wahrscheinl. sein, daß die Strophe 2_{14}ff., welche die Drohung enthält, auch der Strophe 2_{6}ff. mit ihrer Anklage entsprach d. h. auch 2_{6-8} wird ursprünglich eine vierzeilige Siebenerstrophe gewesen sein. Das ist jetzt nicht der Fall. Da nun Amos die unverkennbare Neigung zu streng konformem Aufbau zusammengehöriger Stücke hat, so schließen Sievers-Guthe, daß der den Reden gegen die fremden Völker entlehnte Kopf nicht ursprünglich der Kopf des folgenden zwölfzeiligen Gedichts gewesen sein kann. Dafür spricht namentlich die Tatsache, daß grade da, wo der Kopf mit dem folgenden Gedicht zusammenstößt, das Metrum in die Brüche geht. Schneiden wir den aus den Weiss. gegen fremde Völker entlehnten Kopf aus, so bleibt eine vierzeilige Strophe von Siebenern übrig, die durch einige leichte Änderungen zu normalen Siebenern sich gestalten lassen. על in v. 6 steht natürlich in Zusammenhang mit der entlehnten Eingangsformel. Man wird schwerlich irren, wenn man aus dem Part. in 7a schließt, daß הַמֹּכְרִם st. מִכְרָם zu lesen ist. Da aber unmöglich das Stück mit המכרם begonnen haben kann, so ist wohl vorher nach 5_{18} und 6_{1} הוי zu ergänzen. Neben אביון im zweiten Stichos ist צדיק auffallend: da es sich hier um die Vergewaltigung der Armen durch die reichen Gewalthaber handelt, so wird auch statt

ringen* verkaufen | und den Armen um ein Paar Schuhe. || [7]*Wehe über die, die zertreten* ⟨ ⟩ das Haupt der Geringen*, | und *das Angesicht* der Gedrückten *zerstampfen. || Ein Mann und sein Vater gehen zur Dirne, | um meinen heiligen Namen zu entweihen. || [8]Und auf *gepfändeten Gewändern* strecken sie sich aus neben

---

צדיק ein dem אביון entsprechendes Wort zu lesen sein, am leichtesten wäre die LA צָעִיר Ps 119$_{141}$. בעבור נ׳ übersetzen Hitz. Keil u. a.: um ein Paar Schuhe d. h. weil er irgend eine Kleinigkeit nicht bezahlen konnte, sprachen sie den Armen dem Gläubiger zu, aber das ist nicht wahrscheinlich, weil in diesem Fall מכרם אביון anders gefaßt würde als מכרם צדיק, vielmehr wird man בעבור als mit ב pretii synon. nehmen müssen, eig.: „für den Ertrag von". Wellh. erinnert an ἕνεκεν neben ἐν in JSir 7$_{18}$; נַעֲלַיִם kommt wohl als Beispiel für eine Sache von geringem Wert in Betracht vgl. I Sam 12$_{3}$ LXX. Eine andere Auffassung vertreten G. H. Box (Expos. Tim. XII, 377f.) und Oesterley (Proced. of the Soc. of Bibl. Archaeol. XXIII, 361), die, ausgehend von der Sitte des Schuhausziehens als Zeichen des Verzichts auf ein Besitzrecht vgl. Jdc 4$_{7}$ Ps 80$_{10}$, nachzuweisen suchen, daß נעלים im Sinn von Besitzrecht steht, während G. Hoffmann ZATW III 97ff. עבור im Sinn von „Landertrag" fassen wollte, sodaß es sich um die Bestechung des Richters durch den cedierten Ernteertrag handelte. v. 7a führt offenbar den Ged. von v. 6 fort, aber der MT gibt keinen erträglichen Sinn: die da schnappen nach dem Erdenstaub auf dem Haupt der Niedrigen. LXX übersetzt das erste Glied: τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν, wobei τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς neben dem sofort folgenden καὶ ἐκονδύλιζον auffällig ist, denn selbst wenn man den ersten Satz mit ὑποδημάτων am Schluß von v. 6 in Verbindung bringen will, die Vermutung einer Doppelübersetzung drängt sich auf. Wellh. hat jene Worte deshalb mit Recht als Nachtrag angesehen, eingefügt, nachdem על עפר ארץ in unsern Text eingedrungen ist, so daß τὰ πατοῦντα und ἐκονδύλιζον Übersetzungen desselben השאפים sind, das hier wie 8$_{4}$ von שׁוּף abzuleiten und הַשָּׁאפִים zu vokalisieren ist vgl. LXX Chald. Syr. Zu dem א vgl. K. § 23g; zu dem determin Partiz., um eine neue Aussage an ein vorangegangenes Nomen anzuknüpfen vgl. K. § 126b und zu der Forts. durch das Impf. vgl. K. § 116x. Zu שׁוּף בראשׁ vgl. שׁוּף ראשׁ Gen 3$_{15}$; שׁוּף ist nicht „trachten nach etwas" sondern „zertreten" vgl. das Syr. Zu שׁוּף mit ב vgl. פגע und פגשׁ bald mit dem Akkus., bald mit ב, nach Marti wird durch ב der übertragene Gebrauch angedeutet. Da nach Ausscheidung der Glosse der erste Stichos nur ein Dreiheber ist wie der zweite, muß ein Wort ausgefallen sein, vielleicht הוי vor השאפים. In 7aβ ist ודרך unverständlich, der zu erwartende Gedanke ist nach 7aα klar. דֶּרֶךְ = דין ist nicht nachzuweisen, auch sollte man dann מִדִּין erwarten. Deshalb hat Oort st. ודרך gelesen ידרכו, יטו aber ist nach der Verderbnis des Verb. in ודרך aus v. 8 5$_{12}$ eingedrungen. Da aber dieser Stichos drei Hebungen haben muß, so wird vor ענוים ein dem ראשׁ entsprechendes פני einzusetzen sein (Marti). Zu דרך vgl. Jes 63$_{3}$. v. 7b. 8 heben hervor, wie sie das unrechtmäßig Erworbene verprassen. Aus dem Satz למען חַלֵּל וגו׳ ergibt sich mit Sicherheit, daß unter הנערה an eine sogen. Kedesche zu denken ist d. h. an eines jener Weiber, die sich zu Ehren der Gottheit preisgaben. Diese in der semitischen Naturreligion heimische Sitte muß zur Zeit des Amos auch in den Jahvedienst eingedrungen sein vgl. Hos 4$_{14}$, aber der Prophet hat ein klares Bewußtsein davon, daß sie mit Jahves Wesen unverträglich ist vgl. Movers Phoenicien I, 679ff. איש ואביו hebt die Schamlosigkeit dieses Treibens heraus. למען überfüllt den Vers, offenbar ist lediglich zu lesen לְחַלֵּל. Absichtlich ist von Jahves שֵׁם die Rede, hat er doch grade im Tempel seine Stätte vgl. Giesebrecht Die altteſt. Schätzung des Gottesnamens S. 33ff. v. 8 weist auf ihre im Gotteshause stattfindenden Gelage, die sie von dem Ertrage ihrer Rechtsvergewaltigungen veranstalten; von der Unvereinbarkeit solcher Opfer und dieses Treibens wissen sie nichts, so sehr ist ihnen alles Gefühl für Recht und Unrecht entschwunden. Zu בגדים חבלים vgl. Ex 22$_{25}$. Aus dem עֲנוּשִׁים „die mit Buße, Strafe, belegten" geht hervor, daß die Großen,

jedem Altar, | und Wein der Gestraften trinken sie (im Hause ihres Gottes). || [14]Da entschwindet die Zuflucht dem Leichtfüßigen, | und der Starke stählt seine Kraft nicht, || [16]und ein Beherzter *findet sich nicht* | unter den Helden, *weil* er nackt flieht || [14b]und der Held rettet sein Leben nicht, | [15]und der Bogenschütz hält nicht stand, || und der Leichtfüßige ⟨⟩ und der Reiter rettet sein Leben nicht an jenem Tage, sagt Jahve.

---

welche die Inhaber des Gerichts sind, Subj. in יַטו und יִשְׁתו sind. יַטו findet nur hier sich intr. = sich ein Lager bereiten, sich betten, sich ausstrecken vgl. Trg. Aqu. Symm. Theod. Hier. ev. kann man mit Oettli יִטו lesen; mit Oort על zu streichen empfiehlt sich nicht aus metr. Gründen. Diese zwingen auch אצל כל מזבח und בית אלהיהם als Interpol. zu tilgen, da wir einen Siebener brauchen, den 8a und b ohne die Interpolationen bieten. Zu 2_{9-13} vgl. das oben zu 2_{6}ff. Bemerkte und die Erkl. nach 3_{2}. Aber selbst wenn man von dieser Schwierigkeit absieht, die Erklärung bleibt bedenklich und Martis Kritik wird Recht behalten, wenn er schreibt: es sollte bei Schiller trotz allem eigentlich heißen: „schwer herein schwankt der Wagen schlecht geladen." Sievers-Guthe nehmen עגלה als Dreschwagen Jes 28_{28} und sehen in המלאה לה עמיר ein Epitheton der Tenne. Daß es sie direkt bezeichne, sei unwahrscheinlich, weil der einfachen Ausdrucksweise des Amos nicht entsprechend. Daher setzen sie את־הגרן in den Text vor המלאה, zumal diesem auf den Siebener folgenden Dreier ein Fuß fehlt. Da man in 13a hinter מעיק ein eigentliches Objekt vermisse, das dem ergänzten הגרן ebenso parallel zur Seite träte, wie das תחתיכם formell dem המלאה לה עמיר gegenübersteht, so haben sie hinter מעיק eingesetzt את־הארץ, das dem את הגרן auch in der Situation entspricht, so daß man im Bilde bleibt. So ergibt sich der Sinn: „ich will euch, Land und Leute da, wo ihr euch befindet, pressen (oder quetschen), wie der Dreschwagen die Tenne, die voll ist von Ähren, preßt (bezw. quetscht)." Liest man zu Anfang הנני statt הנה אנכי, so haben wir den normalen Siebener, dem der Dreier את־הגרן חמלאה לה עמיר folgt. Auch diese Erkl. wird sich nicht zur Gewißheit erheben lassen, aber sie hat vor den andern wenigstens das voraus, daß v. 13 metrisch nicht zu beanstanden ist. Die folgenden vv. 14—16 reden zwar auch vom Gericht, können aber offenbar nicht die Forts. zu v. 13 sein, denn sie passen nicht zu dem hier vorliegenden Bild vgl. oben zu 2_{6-8} u. $_{14}$ff. Die Anordnung der Verszeilen in v. 14—16 ist offenbar in Unordnung geraten, denn nach v. 16 wird auch der Mutigste „nackt fliehen", nachdem v. 14b. 15 schon darauf hingewiesen, daß alle Kämpfer gefallen sind. Rückt man v. 16 hinter v. 14a, so ist diese Schwierigkeit beseitigt und zugleich eine sachliche Steigerung gewonnen. Andere Verderbnisse ergeben sich aus Gründen des Metrums, da es sich wie in 2_{6-8} um Siebener handelt. Zu קל v. 14 vgl. קל ברגליו v. 16 u. Jer 25_{35} u. zu לא יאמץ כחו vgl. Nah 2_{2}. a. 16 kann nicht in Ordnung sein, da 16b deutlich zu lang ist, aber auch 16a ist defekt, denn zu אמיץ לבו fehlt das Präd., das auch um des Metrums willen ergänzt werden muß. Offenbar ist לא יִמָּצֵא zu lesen vgl. LXX, was einen trefflichen Sinn gibt: „kein Beherzter findet sich unter den Helden" vgl. 16b. Dieser Stichos ist offenbar nach seiner Versetzung an den Schluß durch נאם י׳ ergänzt, aber auch ביום ההוא ist nicht echt, es ist die stereotype Formel der Ergänzer, mit der sie eine Gerichtsdrohung eschatologisch umdeuten, hier würde es auch metrisch Schwierigkeiten machen, da der Stichos dann 4 Hebungen hätte. Streichen wir es, so fehlt eine Hebung, die sich vor ערום leicht ergänzen läßt, wahrscheinlich ist כי ausgefallen. In v. 15b ist das erste לא ימלט nicht als Impf. Niph. zu vokalisieren, sondern aus metrischen Gründen auszuscheiden, so daß v. 15b einen Siebener bildet. Mit Rücksicht auf das dreimal wiederkehrende לא ימלט נפשו hat Zeijdner (ThT IV, 196ff.) 15b und 16 ausscheiden wollen, aber damit würde die Konformität zwischen 2_{6-8} und 2_{14-16} zerstört: wir haben zwei Strophen von je vier Siebenern. Wer das Gericht im Auftrage Jahves vollzieht, sagt Amos hier nirgends, sowenig als das Jesaja in seiner ältesten Weissagung tut, aber nach Andeutungen, wie sie in v. 5 vorliegen,

II. Kap. 3 – 6.

3 1Höret dies Wort, das Jahve über euch redet, *Haus* Israel, über das ganze Geschlecht, das ich aus Ägyptenland heraufgeführt habe, also: 2nur euch kenne ich | unter allen Geschlechtern der Erde, darum – suche ich heim || an euch alle eure Missetaten. || 2 9Und ich habe doch vernichtet die Amoriter vor *euch*, | deren Größe der der Zedern gleich kam, || und die stark wie die Eichen waren, || und ich habe ihre Frucht oben und ihre Wurzeln unten vernichtet. 10Und ich habe heraufgeführt | euch aus *Ägypten* | und euch vierzig

---

überhaupt nach dem ganzen Inhalt dieser Kapp., kann darüber kein Zweifel sein, daß er an die Assyrer denkt.

c. 3 – 6. Diese vier Kap. schließen sich neben c. 1. 2 und c. 7ff. zu einem Ganzen zusammen: es ist eine Sammlung von Reden, welche sämtlich in ausführlicherer Weise die Notwendigkeit des schon in c. 1. 2 angekündigten Gerichts darlegen.

Kap. 3 ist nicht, wie man aus dem Vergleich von 3 1 mit 4 1 5 1 schließen könnte, eine einheitliche Rede, sondern wie die andern Kapp. eine Sammlung von Redestücken. Darauf weist schon der Wechsel des Metrums. Haben wir in 3 1. 2 Siebener mit einem Dreier, so tritt mit v. 3 die Kinahstrophe ein, während mit v. 9 wieder die Siebener hervortreten.

An 3 1. 2 schließen sich 2 9-13 an vgl. oben zu 2 6ff. Die vv. wenden sich an die, die als Israels Volk sich vor allem Gericht gesichert glauben. Der Proph. zeigt ihnen, daß das Gegenteil der Fall ist: weil er nur Israel zu seinem Volk gemacht, darum muß er grade an Israel seine Sünden heimsuchen, denn Israels Sünden stehen im graden Gegensatz zu Jahves Taten und Jahves Willen, darum muß er die Strafe über sie bringen. Offenbar ist der Schluß verstümmelt.

III. 3,1. 2 2,9 – 13. 3 1 kann, wie er vorliegt, nicht ursprünglich sein, denn die dritte Person, in der 1a von Jahve die Rede ist, stößt sich mit 1b, wo Jahve redend auftritt, ebenso stößt sich die Anrede in v. 1a mit der Anrede an כל המשפחה von 1b, deshalb will Marti 1b als erläuternde Glosse von עליכם in 1a streichen. Wahrscheinlich ist aber auch v. 1a als unecht anzusehen: Sievers-Guthe machen darauf aufmerksam, daß die Parallelstellen 3 13 4 1 5 1 8 4 wahrscheinlich sekundär sind. In 1a ist wohl mit LXX Syr. hexapl. בית ישראל zu lesen. Vgl. auch das Metr. in 1a u. b. In 2a nimmt der Prophet den stolzen Israeliten das Wort ihres Ruhmes aus dem Munde, um daran sofort in 2b den dem ihrigen entgegengesetzten Schluß anzuknüpfen. Natürlich ist ידע nicht lediglich intellektuell zu fassen, sondern es schließt die liebende Fürsorge Jahves für Israel in sich. Dies Kennen und diese in der Vergangenheit bis zur Gegenwart vgl. 2 9ff. erwiesene Fürsorge gibt ihm die Möglichkeit und das Recht, Israels Sünden zu strafen. Die vv. 2, 9ff. legen durch den Hinweis auf die Geschichte Jahves liebende Fürsorge für Israel dar. v. 9 – 13 hebt Jahves Taten an Israel hervor. ואנכי stellt Jahve in scharfen Gegensatz zu ihnen 3 2: er hat die Amoriter vor ihnen vertilgt und sie so in den Besitz des Landes gesetzt. האמרי ist hier wie bei dem Elohisten Gesamtname der vorisraelitischen Bevölkerung. Die Relativsätze zeigen die Größe der Leistung Jahves. Statt מפניהם ist offenbar mit einigen Mss. zu lesen מִפְּנֵיכֶם. Der Schluß von v. 9 ואשמיד וגו׳ ist metrisch ein überschießender Satz, der an Hos 9 16 Jes 5 24 erinnert vgl. auch 37 31. v. 10 weist auf die Herausführung aus Ägypten und die Leitung in der Wüste vgl. 5 25. Der v. bringt zu der negativen Fürsorge, die v. 9 herausgehoben hatte, die positive. Dieser logischen Anordnung ist die zeitliche geopfert. Ohne Zweifel ist v. 10 überfüllt, da er, wie er vorliegt, keinen Siebener und Dreier gibt. Der letztere ist in לרשת את־הארץ האמרי klar erkennbar, der Rest bliebe für den Siebener. Hier wird מארץ מצרים ארבעים שנה wie in 5 15 Glosse sein. In 10a wird man entweder ממצרים st. מארץ מצרים oder ואעלה vgl. v. 11 st. ואנכי העליתי zu lesen haben, offenbar ist jene Änderung leichter. Zur Ausscheidung von v. 10 (Marti) liegt kein ausreichender Grund vor. Auch ferner ließ

Jahre in der Wüste geleitet, || um das Land der Amoriter einzunehmen. || [11b]Ist
es nicht so, | ihr Kinder Israel, | daß ich aus euren Söhnen Propheten erweckt
habe || und aus euren Jünglingen Nasiräer? || [12]Ihr aber ließet die Nasiräer trinken
Wein *und Meth, | und den Propheten befahlet ihr || also: ihr sollt nicht predigen. ||
[13]Siehe ich will quetschen | den Boden unter euch, | wie der Wagen quetscht || *die
Tenne*, die voll ist von Garben. ||
3 [3]Gehen zwei miteinander, | ohne *daß sie einander kennen*? || [4]Brüllt ein

---

Jahve es nicht an sich fehlen, er erweckte v. 11 Propheten und Nasiräer, die durch Hingabe an Jahve und Beobachtung seines Willens sich auszeichneten. Auch v. 11 ist überfüllt: נאם י׳ ist dem Amos fremd. האף אין זאת בני ישראל stört an seiner jetzigen Stelle das Metrum und zerreißt den Zusammenhang zwischen 11a und 12. Setzt man den Satz vor den Anfang von v. 11, so ist Metrum u. Zusammenhang in Ordnung. Zu נְזִרִים vgl. m. Arch. II, 133ff.; unter נבאים ist an Männer wie Elias u. a. zu denken. Bezeichnend ist es, daß Amos in dieser Aufzählung der Gnadengaben Jahves die Priester übergeht. Aber so wenig waren die Israeliten geneigt, den durch Nasiräer und Propheten zu ihnen redenden Jahve zu hören, daß sie vielmehr jene zum Bruch ihres Gelübdes zwangen und diesen den Mund verboten v. 12 wie in den Tagen des Elias und Micha ben Jimla vgl. I Reg 17ff. c. 22. In 12a fehlt ein Fuß, offenbar ist hinter יין einzusetzen וְשֵׁכָר vgl. Jud 13$_{4.7.14}$ I Sam 1$_{15}$ Num 6$_{3}$. Dafür kann die Strafe nicht ausbleiben v. 13. Der Sinn von v. 13 ist nicht sicher zu bestimmen, da מעיק und תעיק sehr zweifelhaft sind. Hoffmann stellt das Verb. mit עָקָה Ps 55$_{4}$ und מוּעָקָה Ps 66$_{11}$ zusammen und übers.: „da, wo ihr grade steht, werde ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte Tenne ächzen macht", aber weder sind jene Lesarten Ps 55$_{4}$ 66$_{11}$ sicher, noch ist es möglich das unmittelbar neben העגלה stehende המלאה zum Akkus. zu machen, noch konnte הַגֹּרֶן ohne weiteres ausgelassen werden. Hitz. konjizierte ehedem מפיק und תפוק: „siehe ich lasse es schwanken unter euch, wie der Wagen schwankt, der voll Garben ist" vgl. Schillers: „schwer herein schwankt der Wagen kornbeladen." Auch Wellh. hat sich dieser Auffassung angeschlossen, bei der freilich die Schwierigkeit bleibt, daß Erntewagen weder jetzt in Palästina gebräuchlich sind, noch es ehedem waren vgl. ZDPV IX, 40. Amos müßte einen derartigen Wagen irgendwo einmal gesehen haben; Wellh. erinnert daran, daß auch die Araber keine Wagen kannten und dennoch der Hudhailit (165, 7) einmal das Rollen des Gewitters mit dem Rasseln schwerbeladener Wagen des Nordlandes vergleicht.

IV. 3, 3–8. v. 3–8 gibt der Prophet den Nachweis, daß wie jede Wirkung auf eine entsprechende Ursache zurückweist, so auch das Auftreten der Propheten auf Jahve, der geredet hat. Nicht mit Unrecht hat Marti unsere vv. den „Inauguralvisionen" andrer Proph. an die Seite gesetzt: Amos rechtfertigt hier sein Auftreten als Prophet: wenn er als „Sprecher Gottes" redet, folgt er nur einem inneren Drange, dem Worte Jahves, das er vernommen und dem er sich nicht entziehen kann vgl. Jer 20$_{7}$ff. Die vv. 3–6 haben die Kinastrophe, v. 7. 8 sind Vierer. v. 3ff. bringen zunächst eine Reihe von Beispielen, die die Notwendigkeit des Schlusses von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache dartun. v. 3 ist von Marti, Sievers-Guthe u. a. mit Recht beanstandet, der v. fällt nicht nur inhaltlich gegen die folgenden stark ab, sondern er ist auch darum zu beanstanden, weil wir hier Tetrastiche haben, vielleicht hat der v. den Zweck, eine Verbindung zwischen 3$_{2}$ u. 3$_{4}$ herzustellen. Wahrscheinlich ist der Text auch nicht intakt überliefert. v. 3b wird entweder übersetzt: ohne daß sie zusammengetroffen sind oder: ohne daß sie sich verabredet haben. Jener Satz ist nichtssagend, weil selbstverständlich, dieser aber in seiner Allgemeinheit falsch, da doch zwei zusammen gehen können, ohne daß sie sich grade verabredet haben. LXX hat נוֹדְעוּ gelesen. Das gibt einen brauchbaren Sinn: man wandert nicht leicht mit einem völlig Unbekannten. So gibt v. 3 ein Bindeglied ab nach rückwärts und vorwärts: Jahve und Israel kennen sich, aber

Löwe im Walde | und hat keinen Raub? || Läßt ein junger Löwe aus seiner
Höhle seine Stimme ertönen, | ohne daß er einen Fang getan hat? || [5]Fällt ein
Vogel auf eine Falle zur Erde, | ohne daß eine Schlinge da ist? || Fährt eine
Falle auf vom Boden | und fängt nichts? || [6b]Geschieht ein Unglück in einer Stadt |
und Jahve hat es nicht getan? || [6a]Ertönt ein Horn in einer Stadt | und die Leute
erschrecken nicht? || [7]Fürwahr der Herr Jahve tut nichts, er habe denn zu-
vor offenbart | seinen Knechten (den Propheten) seinen Rat. || [8]Ein Löwe
brüllt, | wer sollte sich nicht fürchten? || (Der Herr) Jahve redet, | wer sollte nicht
als Prophet predigen? ||

---

auch von Jahve und den Propheten gilt dasselbe. In v. 4b wird man dem Perf. לכד nur dann gerecht, wenn man יתן קולו von dem Brüllen versteht, mit dem der Löwe über seiner Beute kauert; dann aber wird es sich empfehlen, auch 4a entsprechend zu erklären, nicht aber mit Steiner das Brüllen „als Ursache des Fanges“ anzusehen: wird der Löwe brüllen, ohne daß sein Brüllen auch den Raub wirklich zur Folge hat, dieser Gedanke könnte nicht durch וטרף אין לו ausgedrückt sein. v. 4b ist insofern auffallend, als das erste Glied zu lang ist: die entsprechenden Glieder haben immer drei Hebungen, dieses jedenfalls vier, offenbar ist ממענתו zu streichen. In v. 5a haben LXX nur על הארץ übersetzt, es scheint demnach פח durch Versehen eines Abschreibers, dessen Augen von על auf היעלה פח 5b abirrten, in den Text gekommen zu sein. M. E. muß in 5a und b an zwei verschiedene Arten des Vogelfangs gedacht werden: in 5a bezeichnet מוקש ein Instrument, das man beim Vogelfang benutzt, wahrscheinlich den Bumerang, ein Wurfholz, von dem der Vogel getroffen wurde, so daß er zur Erde fiel vgl. die Abbildung auf ägyptischen Denkmälern Ermann Ägypten S. 322f. und W. Max Müller Asien und Europa S. 123f. In 5b ist dagegen פח von einem Klappnetz zu verstehen, das aus zwei vierseitigen mit bauschigen Netzen bespannten Rahmen, die wie Buchdeckel mit einander verbunden sind, besteht. Diese Rahmen werden durch eine Vorrichtung am Boden festgehalten. Berührt der Vogel dieselbe, so schnellen sie in die Höhe (עלה), so daß der Vogel gefangen ist vgl. Erman a. a. O. S. 325. לָהּ 5a bezieht sich auf צִפּוֹר und zum Inf. abs. לָכוֹד vgl. K. § 113. Zu einer Umstellung der Stichen in v. 6 (Löhr) liegt kein genügender Grund vor. Der v. fügt den vier Beispielen aus der Tierwelt zwei aus der Menschenwelt hinzu. Zu אם zur Fortführung der Fragenreihe vgl. K. § 150h. Auffallend ist בְּעִיר in 6a u. 6b, ob vielleicht statt des zweiten בעיר zu lesen ist בָּעָם (Sievers) oder בָּהָר statt des ersten בעיר (Guthe)? Das v. 6 vom שופר Gesagte paßt nur für die ältere Zeit, in der späteren ist שופר ein „geistliches u. friedliches Instrument“ geworden, durch das z. B. der Beginn des Jobeljahres angezeigt wird Lev 25_{9} vgl. Jo 2_{15} Ps 81_{4}. v. 7 macht im jetzigen Zusammenhange erhebliche Schwierigkeiten, denn das כי v. 7 zeigt, daß wir keine Fortführung des Gedankens v. 4f. haben, sondern daß der v. eine Erklärung zu v. 6b u. 8b gibt, die von der Vorstellung der späteren Zeit über die Propheten ausgeht, wonach Jahve den Proph. alles voraus verkündigt, so daß man aus den Worten der Proph. die Zukunft erschließen kann. Auch die Sprache weist in spätere Zeit: גלה סוד „ein Geheimnis enthüllen“ findet sich nur noch Prov 11_{13} 20_{19} 25_{9} u. „seine Knechte die Propheten“ ist erst seit der deuteronom. Zeit gebräuchlich vgl. II Reg $17_{13.23}$ 21_{10} 24_{2} Ez 38_{17} Sach 1_{6} u. ö. (Marti). Zu alledem kommt, daß auch der Bau von dem der vorhergehenden vv. und des folgenden abweicht, denn offenbar enthält v. 7 zwei Vierer, אדני u. והנביאים sind Glossen, deshalb ist v. 7 als Zusatz anzusehen. Wellh. wollte יחרד st. ינבא in v. 8b lesen: wie die Trompeten mit ihren Lärmsignalen überall Schrecken hervorrufen, so sollte es auch die Predigt des Propheten. Aber diese Änderung ist unberechtigt. Der Gedankenzusammenhang ist vielmehr der: wie man aus dem Ertönen der Trompete auf ein Unglück, aus einem Unglück in einer Stadt auf Jahve als den Urheber schließen kann, so kann man aus der Predigt der Propheten darauf schließen, daß Jahve zu ihnen geredet hat.

9Ruft aus auf den Palästen in *Assur* und auf den Palästen im
Lande Ägypten || und sagt: versammelt euch auf Samariens *Berg* | und seht
viel Getümmel in ihm und Bedrückung in seiner Mitte! || 10Sie verstehen nicht,
was recht ist zu tun, sagt Jahve, | die Frevel und Gewalttat aufhäufen in ihren
Palästen. || 11Darum so spricht der Herr Jahve: . . . . Not *geht
rings* durch *dein* Land, || und *herabgestürzt wird* von dir deine *starke Mauer*, |

Damit tritt Amos denen entgegen, welche seine Gerichtspredigt als eine von Jahve stammende ablehnen. In 8a ist nicht wegen 8b vor שאג ein שָׁאַג einzufügen (Duhm), sondern vielm. in 8b אדני zu streichen, die vv. bilden zwei Vierer. Eine gewisse Gedankenverwandtschaft zwischen 3 1.2 und v. 3ff. ist nicht zu verkennen, aber sie reicht nicht aus zu der Behauptung einer ursprüngl. Zusammengehörigkeit, schon die verschiedene Struktur schließt das aus.

V. 3, 9–15 sind gegen die üppigen Großen von Samarien gerichtet. Diese vv. sind nicht die Fortsetzung zu 3 1-8, sondern bilden ein selbständiges Stück, das aber keine Einheit ist, denn v. 12 zerreißt den Zusammenhang zwischen der Anrede an Samarien v. 9b. 10 u. der an die Stadt, gegen die sich die Drohung v. 11. 14. 15a richtet – vgl. auch das כה אמר יהוה – es ist wohl Fragment eines selbständigen Gedichtes, das hier eingefügt ist. Aber auch abgesehen von v. 12 enthält das Stück eine Reihe von Interpolationen, die auszuscheiden sind vgl. die Exegese. Die vv. bringen eine Gerichtsverkündigung über Samarien u. Bethel, spez. aber über die Paläste der üppigen Gewalthaber wegen ihrer Vergewaltigung der Armen.

Die Rede Jahves ergeht nicht an die Propheten, sondern die zweite Pers. umschreibt unser „man": wer rufen kann, soll die Palastbewohner von Assur u. Ägypten nach Samarien berufen, damit sie die tolle Wirtschaft in Samarien, die Bedrückungen und die völlige Unfähigkeit das, was recht ist, zu tun erkennen. Der Prophet ruft diese Palastbewohner nicht nur um deswillen auf, weil sie am ehesten ein Urteil über das Tun und Treiben von Ihresgleichen haben und schon etwas vertragen können, sondern auch deshalb, weil er nicht von einem geschriebenen nur Israel bekannten Recht ausgeht, sondern das Recht ist ihm etwas allgemein Menschliches, das sich im Gewissen jedes Menschen und Volkes bezeugt, ein Ged., der in c. 1 ja in aller Schärfe zum Ausdruck gekommen war. Natürlich ist עַל in v. 9 lokal zu verstehen und wie in 4 1 6 1 mit LXX הַר statt הָרֵי zu lesen, letzteres könnten nur die Samarien umgebenden Berge sein, während diese Palastbewohner offenbar in Samarien selbst von dem Tun und Treiben Einblick nehmen sollen. מהומה das wirre Durcheinander, die innere Zerrüttung vgl. Ez 22 5. LXX las übrigens אשור statt אשדוד, das nicht dem בארץ מצרים entspricht. Gegen v. 9 haben Sievers-Guthe Bedenken geltend gemacht: sie weisen nicht nur auf das zweimalige ארמנות u. das auffallende עַל, sondern betonen auch, daß v. 9a sich in keiner Weise als Siebener lesen läßt, den man doch vor den folgenden Siebenern, die freilich nicht überall intakt erhalten sind, erwartet. Sie sehen daher in v. 9a eine Interpolation. Scheidet man v. 9a aus, so würde sich die Anrede in האספו v. 9b an die Hörer wenden, etwa an die in Bethel zur Feier versammelten, damit sie sich von der grauenvollen Wirtschaft überzeugen, die Jahves u. des Propheten Zorn herausfordert. Der Schluß ועשוקים בקרבה erweist sich deutlich als Zusatz, da er als Parallele zum vorhergehenden Satz zu kurz ist. In v. 10 setzt ולא ידעו die vorhergehenden Objj. von ראו fort: so schlimm ist es, daß sie das, was recht ist, nicht mehr zu tun wissen; die Begriffe von Recht und Unrecht sind ihnen abhanden gekommen. Zu נכחה vgl. II Sam 15 3 Jes 26 10 59 14. Das Part. beschreibt diese Frevler noch näher vgl. K. § 126b. Absichtlich nennt er ihr erpreßtes Gut חמס ושד, er gibt damit nicht nur sein sittliches Urteil über diesen Besitz ab, sondern deutet auch an, wie dieser mit innerer Notwendigkeit das Gericht auf sie herniederzieht. נאם י׳ ist offenbar späterer Einsatz, tatsächlich setzt ja v. 10 das Obj. in v. 9b fort, ebenso ist das metrisch überschüssige בארמנותיהם zu streichen. v. 11f. verkündigen die Strafe für diesen Frevel. v. 11 würde einen Siebener geben, aber offenbar ist der Text nicht gut erhalten, denn deutlich ist vor צר der Anfang der Drohung verloren gegangen, in die Lücke

und geplündert werden deine Paläste. || 13 Höret und zeuget wider Jakobs Haus,
sagt der Herr Jahve, der Gott Sebaot: 14 „Fürwahr an dem Tage, wo ich

---

ist לכן כה אמר אדני י׳ eingedrungen, denn dieser Vierer kann nicht als selbständiger v. bestanden haben. Der Satz צר וסביב הארץ könnte nur als Ausruf aufgefaßt werden, was aber nicht anzunehmen ist. Gehört צר zum Folgenden, müßte man nach Syr. יְסֹבֵב (Steiner) lesen und vielleicht אַרְצֵךְ vgl. LXX; צר könnte aber auch Rest des vorhergehenden Satzes sein, dann würde es sich empfehlen zu lesen מִסָּבִיב אַרְצֵךְ תֶּחֱרַב (Sievers-Guthe). Dem ונבזו entsprechend wird man besser וְהוּרַד vokalisieren (Wellh.). Statt עֻזֵּךְ erwartete man neben ארמנותיך einen konkreteren Begriff. Da nun v. 11 eine Hebung zu wenig hat, so ist wohl חוֹמַת vor עזך einzusetzen und des Tones wegen zu lesen וְאַרְמְנוֹתַיִךְ נָבֹזּוּ. Zu נָבֹזּוּ vgl. K. § 67t. v. 13 kann nicht als Forts. der vorhergehenden vv. gefaßt werden, schon darum nicht, weil aus dem Zusammenhang gar nicht zu sehen ist, wer hier angeredet ist. Gewöhnlich denkt man an die v. 9a aufgerufenen ausländischen Palastbewohner oder an die von dem Propheten mit האספו Angeredeten, die nun auch noch gegen Israel Zeugnis ablegen sollen, aber jenes ist unmöglich, weil v. 13 nicht über die vorhergehenden vv. bis auf v. 9 zurückgreifen kann, dies nicht, weil die in האספו ev. Angeredeten selbst בית יעקב sind. Auch damit ist die Schwierigkeit nicht zu heben, daß man die letzte Zeile in v. 12 eng mit v. 13 verbindet, so daß הישבים den Vokativ zu שמעו brächte, das würde ja ebenfalls darauf hinauskommen, daß diese Großen zum Zeugnis gegen sich selbst aufgefordert würden. Nimmt man hinzu, daß v. 13 auch metrisch nicht zu gliedern ist, so wird nichts übrig bleiben als v. 13 als Interpolation anzusehen, dafür spricht auch בית יעקב, das sich nur noch 9_{8} (sekundär) findet, während Amos immer בית ישראל hat, so begreift sich auch die ungewöhnliche Häufung der Gottesnamen. Der Gottesname יהוה אלהי הצבאות findet sich in dieser vollen Form nur hier, c. 6_{14} 9_{5} und Hos 12_{6}: nur für Amos, abgesehen von Ps 89_{9}, ist dieser volle Name durch Übereinstimmung von MT und LXX gesichert, in Jer 5_{14} 15_{16} 35_{17} 38_{17} 44_{7} bietet zwar MT die volle Form, aber in LXX fehlt אלהי, ebenso in I Reg $19_{10.14}$ und II Sam 5_{10}, dessen Parallele I Chr 11_{9} es ebenfalls nicht hat, während es LXX gegen MT in in I Sam $1_{3.11}$ 17_{45} aufweist. Welche Bedeutung hat צבאות in diesem Namen? Meist hat man auf Grund von I Sam 17_{45} an die irdischen Heerscharen Israels gedacht, aber diese Erzählung ist ziemlich spät, und die Deutung dieses Ausdrucks in 17_{45} selbst ist vielleicht eine Glosse. Von den andern Stellen der Samuelis- und Königsbücher will Smend (Alttest. Rel.² S. 201ff.) nur I Sam 4_{4} zu dem Beweise gelten lassen, daß י׳ צ׳ den Gott der Kriegsscharen Israels in alter Zeit bezeichnet, aber tatsächlich wird der Name auch in II Sam $6_{2.18}$ zu der Lade, dem Kriegsheiligtum, in Beziehung gebracht und auch in II Sam 5_{10} würde dieser Begriff des Namens gut verständlich sein. Daß der Name dann in der prophetischen Zeit umgedeutet ist, kann man zugeben, fehlt es uns doch auch sonst nicht an Ausdrücken, die eine solche Umdeutung erfahren haben. Freilich bleibt bei dieser Erklärung die Tatsache auffallend, daß weder JE noch die alten Quellen in Jdc. diesen Namen gebrauchen. Deshalb hat Wellh. vermutet, daß Amos selbst diesen Namen gebildet hat, er bezeichne damit Jahve als den Herrn der kosmischen Kräfte. Aber auch diese Erklärung bietet erhebliche Schwierigkeiten: weder hat man den Eindruck bei der Prophetie des Amos, daß man es mit einem bisher unbekannten, jetzt erst von Amos geprägten Ausdruck zu tun hat, noch läßt sich diese Erklärung für die ältere Zeit nachweisen, denn selbst wenn man צְבָאָם Gen 2_{1} und צְבָאָיו Ps 103_{21} 148_{2} gelten läßt, so ist das doch unbestreitbar, daß diese Stellen der jüngeren Literatur zugehören. Bei diesem Stande der Dinge scheint mir immer noch jene erste Erklärung die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, eine sichere Lösung des Problems wird schwerlich je gelingen vgl. Kautzsch in ZATh VI, 17ff. Smend Alttest. Rel.² S. 211ff. Löhr Untersuchungen zum Buche Amos S. 37ff. Mit v. 13 steht in engem Zusammenhang v. 14a, denn es ist klar, daß ein Vers wie v. 14 nicht aus der Feder des Amos stammt,

Israels Frevel an ihm heimsuche, da suche ich *den* Altar von Bethel heim, daß *seine* Hörner abgeschlagen werden und zur Erde fallen, || [15]und noch schlage ich Winterhäuser samt Sommerhäusern, | und die Elfenbeinhäuser gehen zu Grunde, || und es verschwinden die *Ebenholzhäuser*, sagt Jahve.

[12]Israel wird bis auf einen kleinen Rest vernichtet. So spricht Jahve: wie der Hirt aus dem Munde des Löwen rettet || zwei Beinchen oder ein Ohrläppchen, | so werden die Kinder Israel gerettet, || die in Samarien *auf dem Kissen* des Lagers liegen und auf dem *Höcker* des Ruhebettes. ||

---

formell wie inhaltlich bietet er die größten Bedenken. Offenbar ist v. 14a Interpolation, vom Red. geschaffen, um v. 14b 15 mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Da v. 12 ein von andrer Stelle versprengtes Stück und v. 13. 14a Interpolation ist, so setzt v. 14b die in v. 11aß begonnene Gerichtsdrohung fort, was sachlich auch ohne Schwierigkeiten ist: zu dem Gericht über Samarien folgt hier das über Bethel, so daß ein Grund v. 14b auszuscheiden nicht vorliegt. In v. 14a ist der Ausdruck: die Sünden Israels an ihm heimsuchen statt an Israel seine Sünden heimsuchen, und namentlich vor 14b auffallend. In v. 14b ist מזבחות neben המזבח auffallend, offenbar ist der Sing. מזבח zu lesen, nicht aber מצבת wegen des parallelen המזבח (Bade, Gall), denn aus metrischen Gründen kann קרנות מזבח nicht urspünglich sein, vielmehr zwingt das Metrum – es handelt sich um Siebener – קרנותיו zu lesen. In Bethel war das angesehenste Heiligtum des nordisraelitischen Reichs vgl. 4_{4}f. 5_{5} $7_{10\ 13}$ Hos 4_{15} 10_{15}. Zu den Hörnern des Altars vgl. I Reg 1_{50}f. 2_{28} Jer 17_{1} Ez $43_{15.\ 20}$ Lev 4_{7}ff. Mit der Vernichtung der Hörner des Altars hört dieser auf Kultusort zu sein. v. 15 schließt mit dem Gerichtswort über die Großen ab. Zu בית החרף vgl. Jer 36_{22} und בית הקיץ vgl. das auf der mit Amos etwa gleichzeitigen Zendschirli-Inschrift des Bar-Rekub Z. 19 sich findende בית כיצא und zu בָּתֵּי הַשֵּׁן vgl. I Reg 22_{39}: offenbar ist aber hier nicht, wie in jenen Stellen, an königl. Paläste, sondern an die der Großen zu denken. Auffallend ist neben בתי השן das ziemlich nichtssagende בתים רבים, man erwartet einen dem בתי השן entsprechenden Begriff, Baumg. schlägt בתי רבים, vor, was offenbar = Häuser der Großen sein soll, doch ist das unwahrscheinlich, besser wird man בתי הָבְנִים vgl. Ez 27_{15} lesen d. h. mit Ebenholz verzierte Häuser. Der Ausdruck הבנים ist das hebraisierte ägypt. hbnï, auch die Technik der Verzierung mit Elfenbein und Ebenholz stammt wohl aus Ägypten vgl. Erman Ägypten S. 605. Aus metrischen Gründen wird man den Schluß in v. 15 dem Amos absprechen müssen vgl. auch das נאם.

3, 12. Nur ein kümmerlicher Rest wird aus dem Gericht übrig sein. v. 12 ist nicht Forts. von v. 11, denn die Anrede an Samarien ist aufgegeben und die dritte Person tritt dafür ein, auch die neue Einführung weist darauf, daß wir es hier mit einem neuen Stück zu tun haben. Es ist ein versprengtes Stück aus einer Gerichtsdrohung, das auf die Größe des kommenden Gerichts hinweist. Nach Gen 31_{39} Ex 22_{12} waren derartige Reste als Zeugen erfüllter Pflicht beizubringen, wenn der Hirt nicht ersatzpflichtig sein wollte. 12a u. b entsprechen sich nicht genau, denn der Ged. ist offenbar nicht der: diese Israeliten werden zwar gerettet, aber nur mit dem, was ihnen zunächst bei der Hand ist, alle ihre Herrlichkeit wird vernichtet (Hitz.), sondern der: nur ein verschwindend kleiner Teil entkommt, alle übrigen kommen um, mit andern Worten: die Israeliten stehen nicht in Parallele mit dem Hirten, sondern den Schafen, die vom Löwen zerrissen werden. Demnach ist auch klar, daß hier nicht etwa ein verheißendes Moment leise angedeutet und eine Beschränkung des Gerichts zum Ausdruck gebracht werden soll. v. 12bß ist wahrscheinlich kein ursprüngl. Bestandteil von v. 12, denn er bietet starke Bedenken, ergeht doch das Gericht über das Nordreich überhaupt, wenn auch hauptsächlich um der Großen willen. Ist das nicht zu bestreiten so kann die Errettung weniger nicht auf diese Großen beschränkt werden. Sicher verderbt sind בפאת und בדמשק, mit beiden Ausdrücken ist kein verständiger Sinn zu verbinden. Man hat zwar versucht דְּמֶשֶׁק zu erklären als „Damast“ wie er in Damaskus verfertigt wurde und hat auf N.-arab.

4 [1]Hört dies Wort, ihr Basanskühe auf dem Berge Samariens, | die die Geringen bedrücken, die Armen schinden || und zu ihren Herren sprechen: schaff herbei, daß wir trinken, || [2]der Herr Jahve hat bei seiner Heiligkeit geschworen: || siehe Tage kommen über euch, || da *nimmt man* euch *an der Nase* mit Angeln, | euch an eurem Hintern mit Harpunen. || [3]Als *Mist und Dünger* werdet ihr *hinausgeschleppt*, | ⟨⟩ || *und nackt hingeworfen werden*, spricht Jahve.

---

dimaks hingewiesen, aber weder dies noch auch דְּמֶשֶׁק hat etwas mit Damaskus = דַּמֶּשֶׂק zu tun. Auch פְּאַת mit פֵּאָה „Ecke" zusammenzubringen führt zu keinem brauchbaren Ergebnis. Unter den vorgeschlagenen Konjekturen verdienen צָפִּית „Kissen" vgl. Jes 21_5 und דַּבֶּשֶׁת vgl. Jes 30_6 „Höcker" Erwähnung. Der v. will offenbar auf die Üppigkeit und den Hang zum ausländ. Wesen dieser Großen hinweisen. Denn in alter Zeit sitzt der Israelit beim Essen vgl. Gen 18_4 27_{19} Jdc 19_6 I Sam 20_5 I Reg 13_{20}. Die Sitte halbliegend auf der κλίνη zu essen war babylon. Sitte. Der Nomade lag auf den Armen gestützt bei der Mahlzeit.

VI. c. 4, 1—3 sind nicht Forts. zu 3_{9-15}, sondern beginnen neu: Weil diese Weiber mitschuldig sind an der in Samarien in Blüte stehenden Verkommenheit, darum werden sie besonders als vom Gerichte bedroht herausgehoben. Zum Imp. Mask. שמעו vgl. K. § 144a. Da wir in v. 1—3 Doppelvierer im Wechsel mit einfachen Vierern haben, so steht שמעו הדבר הזה v. 1 jedenfalls außerhalb des Metrums, wahrscheinlich gehört es dem Red. zu. Demnach sind פרות הבשן וגו׳ voraufgestellte Vokative, die hernach im Suff. der 2. Pers. augenommen werden. Vielleicht spricht auch das Mask. שמעו dafür, daß wir es hier mit einer stereotypen Formel zu tun haben. Mit einem derben Bilde „Basans-Kühe" redet er sie an. Basan war wegen seiner fetten Weiden und seiner Viehzucht berühmt vgl. Dtn 32_{14} Ez 39_{18} Num 32; „Basans-Kühe" also eine Bezeichnung der üppigen u. gewalttätigen Weiber jener Großen. העשקות und הרצצות heißen sie wohl nur, insofern sie ihre Männer zur Gewalttat verführen, weil sie nur sinnliche Genüsse (הביאה ונשתה) kennen und zu deren Befriedigung ihnen jedes Mittel ihrer Männer recht ist. v. 2. 3 bringen, was sie hören sollen: ihr Treiben wird ein Ende mit Schrecken nehmen. Ein feierlicher Schwur bei Jahves Majestät, welche durch ihr Tun und Treiben angetastet ist, leitet die Gerichtsdrohung ein, um das Eintreffen derselben über allen Zweifel zu erheben. קֹדֶשׁ ist die Bezeichnung für Jahves Majestät vgl. 6_8, die für Amos freilich in erster Linie eine sittliche ist. In v. 2b liegt schwerlich das Bild des Fisches vor, wie er mit der Angel plötzlich herausgerissen wird aus dem Wasser, das wäre nach dem ersten Bild sehr auffallend, vielmehr ist daran zu denken, daß die Ausdrücke auch allgemeinere Bedeutung haben. Da נִשָּׂא als Pi. hier kaum passend, nicht minder das Niph. mit seiner passiven Konstr. auffallend ist, wird man besser mit Wellh. וְנָשְׂאוּ vgl. LXX lesen: ursprüngl. war vielleicht nur ונשא geschrieben. אחריתכן ist meist dem שארית 1_8 entsprechend erklärt: ihr alle bis auf die letzte doch vgl. unten. Zugleich macht das Suff. Fem. es wahrscheinlich, daß auch vorher in v. 1 לַאֲדֹנֵיהֶן und in v. 2 עֲלֵיכֶן und אֶתְכֶן zu lesen ist. Letzteres ist vielleicht aus אַפְּכֶן verderbt (Duhm) vgl. unten. v. 3a deutet darauf, daß ihr Gericht mit dem über die Stadt zusammenfällt: die Stadt ist erobert, nun ziehen sie durch die zerstörten Mauern heraus, jede vor sich hin, ohne sich umzusehen, niedergedrückt von der Wucht des Elends, das über sie gekommen. v. 3fin. ist verderbt. Das Nom. propr. scheint den Ort anzugeben, wohin sie geführt werden, doch will dazu das aktive Verb. nicht passen, denn die von Hitz. statuierte Bedeutung: „stürzen" ist nicht nachweisbar: II Reg 10_{25} ist der MT verderbt und in Job 27_{22} hat השליך die gewöhnliche Bedeutung: „werfen"; ginge man von dieser hier aus, dann müßte in ההרמונה das Obj. liegen; so scheinen die LXX die Worte verstanden zu haben, welche anscheinend lasen: ההר רמונ(ה) vgl. Jes 2_{20}, aber auch damit ist nicht geholfen: weder ist dies ההר, noch ist dieses Tun der Weiber jetzt verständlich, es kommt, wie Wellh. sagt, zu spät. Das

4Kommt nach Bethel und frevelt, | nach Gilgal *und* frevelt viel, || und

gilt auch von Oettlis Konj. וְהִשְׁלַכְתֶּנָה אֶת־הָרִמּוֹנָה. Praetorius (Berliner Akademie 1918 S. 1251) will nach יָמִים בָּאִים עֲלֵיכֶן lesen: וְנִשְׁתָּה צַאֲתְכֶן בְּצִנּוֹת וַחֲרָאֵיכֶן בְּסִירוֹת נְאֻם יהוה „und euer Unrat wird aus Krügen getrunken werden und euer Kot aus Töpfen". Leider ist nicht ersichtlich, wen P. sich als Subj. bei diesem Genuß gedacht hat, wenn die Weiber, so wäre die Darstellung sehr verwunderlich, jedenfalls vermag ich die Hoffnung von P. nicht zu teilen, daß nun nach seiner Darlegung wohl 4 1. 2 klar sein werden. Da hat Duhms Erklärung doch größere Wahrscheinlichkeit: er will אפכם statt אתכם und והשלכתנה הדִּמְנָה statt והשלכתנה ההרמונה: „man hebt euch hoch an der Nase mit Angeln, am Hintern mit Fischerhaken: zerfetzt kommt jede einzelne hervor, und so fliegt auf den Mist ihr. Die sehr drastische Art des Ausdrucks wäre nach dem פרות הבשן dem Proph. schon zuzutrauen. Marti hat Duhms Erklärung beachtenswert modifiziert: er zieht דונה vom Schluß von v. 2 zu v. 3 und liest dafür דִּמֶן und für ופרצים תצאנה vermutet er וּפֶרֶשׁ תּוֹצֶאנָה, während er אשה נגדה als Interpolation ausscheidet: so verlieren wir das störende דונה, das recht schlecht in den Zusammenhang paßt, ebenso das ופרצים תצאנה, das sich in den Zusammenhang nicht recht einfügt. אשה נגדת ist Glosse zu MT פרצים תצאנה. Im letzten Glied liest M., gestützt auf γυμναί der LXX in 3a: וְהִשְׁלַכְתֶּן עֲרֻמּוֹת. Auf diese Weise beseitigt M. die Mängel der Duhm'schen Erklärung: weder ist in seinem Text das תצאנה, noch auch פרצים verständlich, denn das kann nicht Appos. zu dem Subj. in תצאנה sein: zerfetzt kommt jede einzelne hervor, diese Bedeutung verträgt פרצים nicht. Bei der Beschaffenheit des Textes und den uns zu Gebote stehenden Mitteln wird ein sicheres Verständnis sich nicht mehr erreichen lassen.

VII. 4, 4. 5 sind ein selbständiges Stück, was schon aus metrischen Gründen sich ergibt: hier haben wir Doppeldreier, dagegen in 4 6ff. Doppelvierer abwechselnd mit einfachen Dreiern. Auch der Inhalt spricht dafür, denn nur in sehr künstl. Weise läßt sich ein Zusammenhang konstruieren, im Text ist ein solcher nicht angedeutet. Offenbar ist unser Stück aber nur der Rest eines einst vollständigeren Prophetenwortes, das sich gegen den Kultus von Bethel und Gilgal wandte. v. 4f. ist eine ironische Aufforderung, nur so fortzufahren mit ihrem Eifer im Darbringen von Opfern und Gaben, zugleich aber ruft er mit schneidender Schärfe ihnen das פשע in das Ohr: sie meinten, je mehr Opfer sie brächten, um so sicherer seien sie Jahves und seines Wohlgefallens; er ruft ihnen zu: je mehr der Opfer, um so größer das Mißfallen Jahves an ihnen, weil sie in demselben Maße die Forderung, auf die es Jahve allein ankommt, nämlich Gerechtigkeit und sittliche Tüchtigkeit, aus den Augen verloren vgl. Hos 4 8 8 11. Es ist hiernach klar, daß man unrichtig פשע auf Gilgal und Bethel als Stätten eines abgöttischen Kultus bezogen hat – Amos weiß von einer legitimen Opferstätte nichts – vielmehr kommen beide Orte hier wie 5 5 und Hos 4 15 9 15 12 12 neben Beerseba als die hauptsächlichsten Kultstätten des nördlichen Reiches in Betracht. Vor הרבו ist entspr. dem parall. ופשעו ein ו zu ergänzen. הגלגל ist nicht mit ופשעו zu verbinden (Hiṯ.), sondern es ist ein dem באו בית אל entsprechendes Glied und von באו abhängig. Es ist wohl an jenes Gilgal bei Bethel, das nach II Reg 4 38 Wohnort des Elias war und eine Ansiedlungsstätte der בני הנביאים, das heutige ǵilǵilja zu denken, andere identifizieren es mit tell ǵelǵūl bei Jericho. לבקר und לשלשת ימים sind gewöhnlich distributiv gefaßt: opfert nur täglich – statt, wie es Sitte war, jährlich am Hauptfeste I Sam 1, bringet nur eure Zehnten alle drei Tage – statt wie üblich alle drei Jahre. Aber weder läßt sich aus Dtn 14 28 mit Sicherheit folgern, daß man in alter Zeit nur alle drei Jahre den Zehnten gab, noch kann לבקר „an jedem Morgen", לשלשת ימים „an jedem dritten Tage" bedeuten, entweder gebraucht man in diesem Sinn den Plur. vgl. Ps 73 14 Job 7 18 oder man wiederholte das Wort vgl. I Chr 9 27 vgl. K. § 123 d. Für das distributive ל mit dem einfachen Sing. pflegt man sich auf Jer 21 12 37 21 zu berufen, aber in jenem Fall ist לַבֹּקֶר = am Morgen d. i. früh, so schnell als möglich vgl. Giesebrecht zu d. St., in diesem

bringet am Morgen *Opfer*, | am dritten Tage *Zehnten*, || [5]und verbrennt vom
Gesäuerten Lobopfer, | und rufet mit lauter Stimme freiwillige Opfer aus, || so
liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel, sagt der Herr Jahve.
[6]Und dabei habe ich euch gegeben | Leere der Zähne in (all) euren Städten |
und euch das Brot mangeln lassen an all euren Orten, || aber doch seid ihr nicht
umgekehrt zu mir, sagt Jahve. [7]Ich werde euch den Regen verweigern | inner-
halb der drei Monate vor der Ernte, || und ich werde auf die eine Stadt
Regen fallen lassen, über eine andere Stadt aber lasse ich keinen Regen
fallen, ein Feld wird vom Regen getroffen, und ein andres, über welches

---

ist כִּכַּר לֶחֶם לַיּוֹם „ein Laib Brot für den Tag", was aber noch keineswegs berechtigt לַיּוֹם ohne Weiteres = täglich zu fassen. Aus diesem Grunde sieht Wellh. wohl mit Recht hier einfach eine Beschreibung dessen, was Sitte war: am Morgen nach der Ankunft in Bethel brachte man das Opfer und den Tag darauf (am dritten Tag) entrichtete man den Zehnten. Zu מַעֲשֵׂר vgl. Lev 27_{30}ff. Dtn 14_{22}ff. Aus metr. Gründen ist זבחים und מעשרות ohne Suff. zu lesen, die Suff. wollen die Schärfe des Urteils über die Opfer mildern vgl. m. Arch. II, S. 257f. In v. 5 ließe sich קַטֵּר als Inf. absol. verstehen vgl. K. § 113, da aber Impp. vorhergehen und nachfolgen, wird man eher an Verderbnis aus קַטְּרוּ zu denken haben. Zu קַטֵּר vom Verbrennen des Opfers vgl. m. Arch. II, S. 247. Auch hier in v. 5a hat man durch Heranziehung der Praxis der spätern Zeit in der Erklärung fehlgegriffen: Amos will nicht etwa die Darbringung des Gesäuerten als etwas gegen das Gesetz Verstoßendes strafen — Jahves Thora hat bei Amos und Hosea einen andern Inhalt als kultische Dinge, auch war das Gesäuerte nicht zu jeder Zeit beim Kultus verpönt vgl. I Sam 10_{13} — sondern er hebt das wohl als neue und feine Mode der Opferpraxis heraus (Wellh.) vgl. m. Arch. II, S. 207f. מן vor חמץ kann partitiv stehen vgl. Lev 5_9 u. ö. Es ist aber auch denkbar, daß מן hier in seiner lokalen Bedeutung steht: von — aus, so daß nach unserer Stelle anzunehmen wäre, daß die Thôda auf gesäuertem Brotkuchen zum Altar gebracht und von ihm aus in die Opferflamme geworfen wurde, eine Erklärung, die vielleicht an Lev 7_{13} 23_{17} eine Stütze findet, freilich ist Lev 7_{13} nicht mehr im ursprüngl. Text erhalten vgl. m. Arch. II, S. 207 Anm. 7. קראו נדבות ist schwerlich von der Aufforderung zu freiwilligen Opfern zu verstehen (Keil u. a.), weder קראו noch השמיעו stimmt zu dieser Deutung, sondern es ist an die Ankündigung und Einladung zu den mit den נדבות verbundenen Schmausereien zu denken. Zu נדבה im Gegensatz zu נדר vgl. Lev 22_{17}ff. m. Arch. II, S. 238f. Die letzte Zeile 5b hebt heraus, daß das ein Gottesdienst ist, wie sie ihn lieben, aber nicht Jahve. Vielleicht ist dieser Schluß, der nur als Siebener gelesen werden kann, Zusatz vgl. das נאם, das in sicher echten Stellen sich nicht findet.

VIII. v. 6—11 heben hervor, welche verschiedenen Übel Jahve schon in der vergangenen Zeit gesandt hat, um sie zu strafen, aber leider war alles umsonst: sie kehrten nicht um zu ihm. Hier wechseln Doppelvierer mit Dreiern ab. Das am Anfang stehende adversative וגם אני v. 6. 7 steht im Gegensatz zu dem כן אהבתם v. 5b und gehört schon aus metr. Gründen dem Red. zu vgl. zu 5b. Als erstes Übel erscheint Hungersnot in Folge Ausfalls der Getreideernte. נקיון שנים eig. Blankheit, Reinheit der Zähne, weil sie nämlich nichts zu beißen hatten. LXX Trg. Syr. scheinen קִהָיוֹן gelesen zu haben: Stumpfheit der Zähne Jer 31_{29} Ez 18_2 vgl. de Lagarde Bildung der Nomina im Aram., Arab. und Hebr. S. 20. Aus metr. Gründen wird man כל vor עריכם zu streichen haben. Ebenso gehört נאם י׳ dem Red. zu. v. 7aβb ist offenbar Glosse, die 7aα einschränkt: nicht den Regen überhaupt hatte Jahve zurückgehalten, sondern nur strichweise hatte er regnen lassen. Nach dem Satz ובעוד וגו׳ denkt er spez. an den Spätregen, der im März und April vor der Ernte einzutreten pflegt. Als Interpol. ist der v. daran kenntlich, daß es sich hier deutlich um Ereignisse der Zukunft handelt, da die Auffassung des והמטרתי als Perf. frequ. durch die

ich nicht *regnen lasse*, wird verdorren, 8und zwei, drei Städte werden
zu einer andern hinschwanken, um Wasser zu trinken und werden nicht
satt, und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. 9Ich habe euch mit
Brand und mit Gilbe geschlagen, ich habe eure Gärten und Weinberge *verdorren
lassen* und eure Feigen und eure Oliven fraß die Heuschrecke, und doch seid
ihr nicht umgekehrt zu mir, sagt Jahve. 10Ich habe gegen euch eine Pest nach
ägyptischer Art gesandt, ich habe mit dem Schwert eure Jünglinge getötet,
samt der (Pracht) Gefangennahme eurer Rosse, | und den Gestank eurer Lager ließ
ich in eure Nase aufsteigen, || und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. |
11Ich richtete unter euch eine Zerstörung an, wie *die Zerstörung Sodoms*, | so

---

folg. Impff. ausgeschlossen ist. Diese Interpol. hängt wohl mit v. 8a zusammen: sie erklärt, warum die eine Stadt von der andern aufgesucht wird: nicht weil sie günstiger lag oder bessere Zisternen hatte, sondern weil Jahve über ihr hatte regnen lassen. Scheidet man 7aβb. 8a als Interpol. aus, so haben wir auch hier wie in v. 6 den zu erwartenden Achter und den Dreier. Natürlich ist wie am Schluß von v. 6 auch am Schluß von v. 7 נאם י׳ auszuscheiden. Als zweite Plage erscheint die Dürre vgl. m. Arch. I, S. 230. Wahrscheinlich ist dem המטרתי entsprechend mit LXX אַמְטִיר statt המטיר in v. 7 zu lesen. Die Einwohner der Städte, deren Zisternen austrocknen in Folge des Regenmangels, werden vor Durst erschöpft (וְנָעוּ) zu einer glücklicheren Stadt wanken, über die Regen gefallen war, aber die Wassermenge wird doch für sie alle nicht ausreichen, so daß die Erschöpften sich nicht satt trinken können. Zu שתים שלוש als Ausdruck einer unbestimmten Vielheit vgl. K. § 134s. v. 9 weist auf die Krankheiten des Getreides. שדפון ist die in Folge des ausdörrenden Ostwindes entstehende Krankheit des Getreides, das durch diesen Wind versengt wird; ירקון wird öfter durch den im Nov. wehenden stillen Wind verursacht: die Saat bekommt davon leicht gelbe Ähren, in denen sich keine Körner bilden vgl. Dtn 28 22 I Reg 8 37 Hag 2 17 II Chr 6 28. Meist wird הרבות substantivisch gefaßt, als Nom. im stat. constr. den folgenden Wörtern voraufgestellt vgl. Ewald § 280c, aber in diesem Sinne wird sonst הַרְבֵּה gebraucht, nur Pro 25 27 findet sich הרבות dem Subst. nachgeordnet. Da die Stichen des v. von sehr ungleicher Länge sind, so ist die Vermutung Wellh.s sehr beachtenswert, der החרבתי statt הרבות lesen will, die jetzt vorliegende Verderbnis konnte durch Auslassung des ח sehr leicht aus החרבת entstehen vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 634f. Aus metrischen und stilist. Gründen haben Sievers-Guthe ותאניכם וזיתיכם יאכל הגזם gestrichen: meist haben wir hier vv. mit acht Hebungen, die durch Interpolation erweitert sind, besonders stark in v. 7 u. 8, wie dort der Interpolator unbekümmert um das לא שבתם das Perf. kons. gebraucht hat, so hier das Impf. Auch in v. 10 tritt die Hand des Interpolators hervor. Schon Marti hat בדרך מצרים ausgeschieden und ebenso הרגתי בחרב בחוריכם, der letzte Satz kann neben dem vorhergehenden, der von der Pest redet, gut entbehrt werden. Scheidet man diese Ww. in v. 10 aus, so haben wir auch hier den Achter mit dem schließenden Dreier. Natürlich ist ו vor באפכם zu tilgen. Marti erinnert daran, daß uns aus den Jahren 803, 765, 759 das Grassieren der Pest berichtet wird, vielleicht hat 765 oder 759 die Pest vom Osten her auch nach Palästina übergegriffen. עם שבי סוסיכם (צְבִי Richt) ist für das Metrum nicht zu entbehren. v. 11 weist auf das schwerste Gericht in der Vergangenheit: das Erdbeben mit seinen Verheerungen vgl. 8 8, jenes 1 1 angezogene beweist, daß derartige schwere Katastrophen den Isr. nicht unbekannt waren. Auch dieser v. 11 ist rhythmisch nicht in Ordnung, die Überfüllung muß in dem Satz כמהפכת bis עמרה liegen. Sievers-Guthe streichen את סדם ואת עמרה, ebenso כ vor מהפכת, so wäre rhythmisch der v. in Ordnung; da aber Jahve der Redende ist, so kann man zweifeln, ob nicht vielleicht אלהים auszuscheiden und כמהפכת סדם zu lesen ist. Zu כאוד וגו׳ vgl. Zch 3 2 Jes 7 4. — Da alle diese Strafgerichte Israel nicht zur Umkehr gebracht haben, so bleibt Jahve nichts als das Vernichtungsgericht

daß ihr wie ein aus dem Feuer gerissener Brand waret, || und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, || sagt Jahve. [12]Darum so will ich dir tun, Israel, | dieweil ich solches dir tun will, || schicke dich an, Israel, deinem Gott gegenüber zu treten. || [13]Denn siehe, *Jahve* bildet *den Donner* und schafft den Wind, und zeigt dem Menschen was er sinnt, || er macht Morgengrauen *und* Finsternis und er tritt auf die Höhen der Erde || — Jahve (Gott) der Heerscharen ist sein Name. ||

übrig. v. 12. Freilich besitzen wir jetzt nur die einleitende Formel, während die eigentl. Ankündigung des Untergangs verloren gegangen ist. Daß aber die verlorenen vv. einen derartigen Gedanken enthalten haben, folgt sowohl aus den Parallelen 2 13ff. 3 11ff. usw. als auch aus dem Zusammenhang unserer Rede: nach Hungersnot, Dürre, Mißernte, Pest und Krieg, endlich Erdbeben und in seiner Folge grauenvolle Zerstörung gibt es keinen andern Abschluß als den des Vernichtungsgerichts. זאת nimmt das vorhergehende כה auf, das natürlich nicht auf das vorhererwähnte Gericht, sondern nur auf ein erst zu nennendes gehen kann. Diese Mahnung sich zu rüsten seinem Gott entgegenzutreten, ist auffallend, weil sie 1. den Zusammenhang unterbricht, 2. durch זאת auf ein inhaltlich noch gar nicht bestimmtes כה hinweist, 3. keinen im Zusammenhange klar erkennbaren Sinn gibt, da weder an Verteidigung noch Rechtfertigung zu denken ist, weil כה und זאת sich nur auf die aus dauernder Unbußfertigkeit resultierende Vernichtung beziehen kann. 4. Endlich findet sich hier im Munde Jahves אלהיך, das Amos sonst immer aus bestimmtem Grunde vgl. zu 2 8 vermeidet. Nur von der Voraussetzung aus, daß dieser v. 12b aus späterer Zeit stammt, wo die vv. 5—11 vielleicht als Weissagungen auf das Endgericht gefaßt wurden und man auch v. 12a so deutete, ist v. 12b verständlich. Das letzte Endgericht ist in erster Linie Gericht über die Heiden, sein letztes Resultat ist Israels Verherrlichung. Um in diesem letzten Gericht Jahve zu begegnen, muß man sich bereit machen, wie einst bei der ersten Begegnung mit Jahve Ex 19 15. Marti erinnert daran, daß in der Mischna כון לבו die Bedeutung hat: „sich in Andacht versetzen" und daß später das davon abgeleitete Nomen כַּוָּנָה gradezu die Bedeutung „Andacht" hat. v. 13 kann nach dem jetzigen Text nur als Begründung der Aufforderung in 12b gedacht werden: „um der Aufforderung größeren Nachdruck zu geben, schildert Amos v. 13 Gott als den Allmächtigen und Allwissenden, der Glück und Unglück schafft" (Keil). Es ist charakteristisch, daß der Verf. mit keinem Wort auf sittl. Pflichten hinweist. Dieser v. berührt sich inhaltlich mit 5 8. 9 und 9 5. 6: in sämtlichen vv. handelt es sich um den Preis Jahves als des Beherrschers der Natur. Es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß erst seit der Zeit des Deuterojesaja diese Doxologien zahlreicher hervortreten vgl. Smend Alttest. Religionsgesch. S. 454ff. 465ff. Kuenen hat für die frühere Zeit freilich auf Mch 1 2-4 Jer 5 20ff. 31 35ff. 32 17ff. als Parallelen verwiesen, aber von diesen sind die beiden letzten als nichtjeremjanisch auszuscheiden, vgl. Giesebrecht Jeremja zu diesen vv. und Stade ZATW III, 15. V, 175. Die beiden andern Stellen aber sind den unsrigen keineswegs gleichartig: in Mch 1 2ff. wird das Herabfahren des richtenden Jahves beschrieben vgl. zu d. vv., und in Jer 5 20ff. wendet sich der Prophet gegen das törichte Volk, welches den Gott nicht fürchten will, der doch dem Meere eine Grenze gezogen hat, daß die Wogen diese nicht überschreiten dürfen. Dazu kommt, daß diese vv. nicht nur im Zusammenhang überall völlig entbehrlich sind, sondern daß auch 5 8. 9 die zusammengehörigen vv. 7 und 10 auseinanderreißen. Nimmt man hinzu, daß auch die Sprache Anzeichen einer späteren Zeit enthält vgl. שֵׂחַ und daß derartige Doxologien der späteren Zeit überhaupt sehr nahe lagen, wie LXX zu Hos 13 4 beweist, so wird der Schluß nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß diese sämtlichen vv. 4 13 5 8. 9 9 5. 6 Einschiebsel aus späterer Zeit sind. Kleinert in seinem feinsinnigen Aufsatz über die Naturanschauung des Alten Testaments (StKr 1898 S. 1ff.) hat den Versuch gemacht diese vv. als nachweisbar älteste Zeugnisse der kosmischen Naturbetrachtung im Unterschied von der volkstümlichen aufzuzeigen, die an den Stellen, wo sie sich finden,

5 [1]Höret dies Wort, das ich als Klagegesang über euch anhebe, Haus Israel. [2]Gefallen ist, steht nicht mehr auf | die Jungfrau Israel, || liegt hingestreckt auf ihrem eignen Lande, | keiner richtet sie auf. || [3]Denn so spricht Jahve: die Stadt, die zu tausend ausrückt, | wird hundert übrig haben, || und die zu hundert vom Hause Israel ausrückt, | wird zehn übrig haben.

---

sich durchaus als von des Propheten Hand herrührend begreifen lassen. Ich kann dem nicht zustimmen. Es ist richtig, daß Amos reich ist an Gedankenblitzen, die mit überraschend kühner Wendung der fortlaufenden Rede einen andern Hintergrund geben, aber zu Stellen wie 4_{12}f. und 5_{8}f. fehlt es durchaus an Parallelen: hier wird man nicht bestreiten können, daß 4_{12} nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 4_{9-11} gewesen sein kann, und dort scheint es mir zweifellos, daß 5_{7} seine Fortsetzung in 5_{10} findet vgl. Oettli zu den Versen. Warum bei Hosea, Micha u. a. nicht derartige Einschübe sich finden, das zu sagen sind wir nicht in der Lage, aber daraus ergibt sich nichts für die Ursprünglichkeit dieser Doxologien. Vgl. K. J. Grimm a. a. O. S. 77ff. Wahrscheinlich ist hinter הנה יהוה ausgefallen, das inhaltlich wie metrisch kaum zu entbehren ist, denn wir haben hier einen Doppeldreier, vor und hinter dem sich ein einfacher Dreier findet. Neben ihnen wäre im Anfang ein Fünfer auffallend, man erwartet aber einen Sechser, den man durch Einfügung von Jahve gewinnt. LXX las רַעַם st. הרים, was neben רוח Wind gut passen würde, sie las ferner וְעֵיפָה; bei dem MT müßte man עיפה zum Akkus. des Produkts machen: der Morgenrot zum Dunkel macht. Graetz, Cheyne lesen mit Trg. מַעֲשֵׂהוּ st. מה שחו, doch ist das unnötig vgl. שיח I Sam 1_{16} Ps 104_{34}. LXX hatte משחו. Jedenfalls unterbricht der Satz den Preis der Schöpfermacht, Oettli hält ihn daher für eine Glosse, die ursprünglich gelautet hat: מגיד לאדם משפטו. Zu דרך וגו׳ vgl. Dtn 32_{13} Jes 58_{14}: Jahve schreitet mit unbeschränkter Allmacht über die Höhen der Erde dahin und dokumentiert sich so als der allmächtige Weltengott. Zu במותי vgl. K. § 87s. Zu יהוה ... שמו vgl. 5_{8} 9_{6} Jes 48_{2} 51_{15} 54_{5}. Aus metrischen Gründen ist אלהי zu streichen.

IX. c. 5, 1 beginnt ein neues Stück: der Prophet stimmt eine Wehklage über den Untergang Israels an v. 1–3, vgl. K. Budde Das Volkslied Israels im Munde der Propheten in Preuß. Jahrbüchern 1893 S. 460ff. und ZATW II, 1ff. קִינָה, Term. für die Totenklage, ordnet sich dem אשר unter, das es näher bestimmt, vgl. Ew. § 334a. Der Vers steht jedenfalls außerhalb des Kina-Metrums, wahrscheinlich gehört er dem Red. zu. v. 2 sagt deutlich, daß das drohende Gericht Israel den Untergang bringen wird. Um den Kontrast zwischen Israels bevorstehendem Geschick und seiner bisherigen Lage um so stärker heraustreten zu lassen, nennt er die Israeliten: Jungfrau Israel. Bekannt ist ja die Sitte die Einwohnerschaft einer Stadt, eines Landes usw. zu personifizieren; soll herausgehoben werden, daß die Stadt bisher unüberwunden, unerobert war, so wird sie als Jungfrau dargestellt, hier ist das Bild wohl gewählt ihren frühen Tod zu beklagen. Zu dem Stat. konstr.-Verhältnis vgl. K. § 128k. נטשה betont, daß dieser Sturz ein gewaltsamer ist: von den Feinden liegt sie hingestreckt auf ihrem eignen Lande. v. 3 begründet die Klage und zeigt, wie Israel in diese Lage kommt: seine Mannschaft wird von den Feinden erschlagen. יצא, Term. für das Ausziehen in den Krieg, ist nicht etwa kausat. zu nehmen, sondern אלף und מאה sind als Akkus. der Art und Weise ihm untergeordnet. In dieser Zeit des Amos bilden die Städte und Dörfer die Cadres des Heeres, während es in der alten Zeit die Stämme und Geschlechter waren. In 3 ist die Kinastrophe zerstört – doch steht die Einführung von v. 3 außerhalb des Metrums –, vielleicht ist לבית ישראל vom Schluß des v. hinter יהוה zu setzen. Jedenfalls ist 3b והעיר היוצאת st. והיוצאת zu lesen. Der Mangel eines Anschlusses der vv. 4–6 an 5_{1-3} ist kein Grund, diese letzteren Verse auszuscheiden, es ist hier wie an andern Stellen: neben vollständigen Reden haben wir vom Red. zusammengestellte Redeteile (gegen Oort, Baum. u. a.).

X. v. 4–6. Nicht Kultus sondern Frömmigkeit und Sittlichkeit führen zum Leben.

[4]Denn so sagt Jahve zum Hause Israel: suchet mich, so werdet ihr
leben. [5]Und suchet nicht Bethel, und nach Gilgal kommt nicht, und nach Beeršebaʿ
ziehet nicht hinüber, | denn Gilgal wird zum Galgen gehen | und Bethel
wird des Teufels werden. || [6]Suchet Jahve und lebt, damit er nicht *Feuer wider
euch sende*, daß es fresse ohne daß Jemand löschen könnte dem Hause *Israel*
(bezw. Bethel).

Wir haben Doppeldreier, die mit einfachem Dreier abwechseln. Zu diesen vv. 4–6 bilden die vv. 14f. eine Ergänzung vgl. zu den Versen. v. 4 bildet die Einleitung zu v. 5. 6. דרשוני וחיו kehrt in v. 6 noch einmal wieder und ist nur dort an seiner Stelle, denn wie die einleitende Formel כי כה אמר אדני י׳ in v. 3 außerhalb des Metrums steht, so ist dasselbe mit derselben Formel v. 4 der Fall. Die von v. 4 übrig bleibenden Worte דרשוני וחיו können aber nicht mit v. 5 Anf. zu einem Vers verbunden werden, weil v. 5aαβ einen Doppeldreier bilden, mit dem 5aγ der einfache Dreier abwechselt. Da nun dieselben Worte in v. 6 wiederkehren, wo sie im Zusammenhange unentbehrlich sind, müssen sie hier in v. 4 auf die Rechnung des Red. gesetzt werden. Das ergibt sich auch aus der Tatsache, daß abgesehen von v. 4 Jahve gar nicht der Redende ist. Vielleicht ist erst in Folge dieser Einfügung ו vor אל v. 5 gesetzt. Jedenfalls ist klar, daß der jetzt die Rede beginnende Satz den v. 6 um seine Wirkung bringt. Ohne die Mahnung am Schluß von v. 4 müßte v. 6 nach v. 5 einen die Hörer verblüffenden Eindruck machen vgl. auch zu v. 6. בית ישראל, das 3 1 MT. vielleicht vom ganzen Volke stand, doch vgl. zu d. v., muß hier vom Nordreich verstanden werden. Scharf tritt v. 5f. der Gegensatz zu ihrer Art der Gottesverehrung hervor: der Gott von Bethel usw. ist nicht der Jahve, den sie suchen sollen, und von dem allein ihnen Heil zuströmen kann. Ihr Kultus in Bethel, Gilgal usw. treibt sie nur weiter dem Verderben zu, weil er ihren Blick ablenkt von der einen unerläßlichen Forderung Jahves, nämlich der der Gerechtigkeit. Neben Bethel und Gilgal vgl. 4 4 erscheint hier Beerseba', wo eine besondere Art des Kultus stattfand vgl. 8 14 und Hos 4 15, es lag tief im Süden, an der Stätte des heutigen Bir es-Seba', nach dem Onomast. 20 röm. Meilen südlich von Hebron. Löhr vgl. auch Praetorius a. a. O. vermutet, daß ובאר שבע לא תעברו aus 8 14 eingeschoben sei, weil diesem Glied keine Drohung entspricht, was in der Tat auffallend ist. Nur ist Löhrs und Praetorius' Schluß ungerechtfertigt: aus v. 5b folgt nicht, daß 5aγ eingeschoben ist, sondern aus 5aγ ergibt sich, daß 5b nicht ursprüngl. Bestandteil ist, denn 5aγ ist unentbehrlich, da auch in v. 6 der Doppeldreier mit dem einfachen Dreier wechselt. 5b erweist sich auch durch seinen Inhalt als Zusatz, denn diese Begründung ist im Munde des Amos undenkbar: nicht darum warnt er vor diesen Kultusorten, weil sie untergehen, sondern weil sie den, den sie suchen, dort nicht finden. In 5b begründet der Interpolator die Warnung; diese Orte verfallen selbst dem Gericht, weil sie Jahve mißfällig sind. Das Verb. גלה יגלה ist des Gleichklangs, און des Gegensatzes wegen gewählt, Wellh. hat das treffend in der oben gewählten Übers. zum Ausdruck gebracht. גלה Term. für die Exilierung; און steht hier doch wohl im phys. Sinn: Unheil, Verderben vgl. Hos 4 15 5 8 10 5. 8. v. 6 enthält unausgesprochen die denkbar schärfste Kritik ihres gottesdienstlichen Lebens: sie eilen mit ihren Opfern zu ihren Kultstätten, aber dort ist Jahve nicht, darum können sie ihn dort mit ihren Opfern nicht finden, ohne ihn aber gibt es für sie kein Leben, darum: suchet Jahve. Dies Wort zeigt, daß Jahve nicht der Redende ist, sondern der Prophet, was in v. 14f. seine Stütze hat, die ursprünglich wohl mit 5 4-6 zusammenhingen, ein Beweis, daß 5 4 nicht auf die Hand des Amos zurückgehen kann. In v. 6b muß ein Fehler stecken, denn nicht nur daß צלח hier mit dem Akkus. konstruiert wird, während es sonst על oder אל nach sich hat vgl. Jdc 14 19 15 14 I Sam 10 6 u. ö., auch ואכלה, das איש als Subj. fordert, stößt sich mit dem vorhergehenden כאש, zu dem es als nähere Bestimmung nicht gezogen werden kann, vielm. muß das Perf. cons. als Forts. des Impf. gedacht werden. Am besten wird man lesen יְשַׁלַּח בָּכֶם אֵשׁ. So haben wir den Doppeldreier, zu dem der einfache Dreier ואכלה ואין מכבה die Ergänzung bildet. Das den Vers

[7]Sie verkehren in Wermut das Recht, und die Gerechtigkeit werfen sie zu Boden. [8a]. . . . . | der das Siebengestirn und den Orion geschaffen, | [9]der aufgehen läßt *Taurus samt Kapella, versinken läßt Gemma samt Arktur* || [8b]und in Morgen die Finsternis wandelt | und Tag zur Nacht verfinstert, || der den Wassern des Meeres zuruft | und sie über die Oberfläche der Erde ergießt | — Jahve *Sebaot* ist sein Name. || [10]Sie hassen im Gerichte

---

schließende לבית אל ist aus metr. Gründen zu streichen grade wie בית יוסף vorher (Sievers-Guthe). Dann ist das Fem. ואכלה ohne Bedenken. Statt des ganz unpassenden לבית אל übers. LXX לבית ישראל vgl. Hos 6$_{10}$ 10$_{15}$.

XI. v. 7–13 begründen bei dem jetzigen Zusammenhang das Recht zu solcher Mahnung Jahve zu suchen und zu der in v. 5f. enthaltenen Aussage, daß ihr Kultus kein Suchen Jahves ist. Es ist freilich nicht unwahrscheinlich, daß v. 7. 10–12 nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang gestanden haben, tatsächlich bewegen sich diese Verse in einem andern Gedankenkreis als v. 4–6. Sie werden freilich auch nicht Fortsetzung von 5$_{1-3}$ sein: weder inhaltlich noch rhythmisch ist das wahrscheinlich: diese Verse bilden Doppeldreier, während v. 1–3 Fünfer und Vierer bilden. Die Anklage richtet sich wieder gegen die Großen, welche die Schuld an der Rechtsunterdrückung tragen. Die Aussage wird im Partizipialsatz angefügt, was verständlich ist, wenn v. 7 Torso ist, vielleicht aber ist davor הוי zu ergänzen, doch vgl. das Metr. LXX hat, offenbar um des Anschlusses an v. 8 willen, v. 7 von Jahve gedeutet: ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν, 7b zeigt deutlich, daß es sich hier um eine Deutung des Übersetzers handelt. Zu dem Bilde der Ungerechtigkeit als Wermut vgl. 6$_{12}$ u. ö.; die Änderung Oorts in לְעֹלָה (ThT XIV, 118) ist unnötig, möglich wäre es freilich, daß LXX (εἰς ὕψος) so gelesen hat. Die Behauptung Kuenens, daß v. 7 aus 6$_{12}$ geflossene Glosse sei (Einleit. II § 71, Anm. 6), ist durch das Bestreben veranlaßt v. 8f. als ursprünglich zu retten; v. 7b ist aber so eigenartig, daß es höchst unwahrscheinlich ist, daß ein Glossator mit Hilfe von 6$_{12}$ ihn geschrieben hat. v. 8. 9 unterbrechen den Zusammenhang zwischen v. 7 und 10 und stehen außer jeder Konstruktion mit v. 7, wie Oettli mit Recht betont: sie sind wie 4$_{13}$ 9$_{5.6}$ Interpolation und gehören entweder zu v. 6 oder zu v. 15 vgl. zu 4$_{13}$. Der Inhalt hat seine Parallele an Job 9$_{9}$, vgl. 38$_{31}$. Vielleicht ist העשה und ההפך zu lesen vgl. הקרא, es ist auch möglich, daß ein Dreier ausgefallen ist, da die Doxologie in Doppeldreiern verläuft. Vor לילה wird ein ל zu ergänzen sein. Das letzte Glied ist offenbar von verheerenden Überschwemmungen, als einem Mittel in der Hand des allmächtigen Richters zu verstehen, nicht aber von den Wassern der Ströme und Bäche, welche wie in das Meer so aus dem Meer fließen (Hitz.). Wahrscheinlich ist nach יהוה zu ergänzen צבאות, so gewinnen wir einen Dreier, den man als Abschluß nach den Doppeldreiern erwartet. 9 ist wahrscheinlich aus seiner ursprüngl. Stelle nach 8aα verdrängt, denn die Wendung am Schluß von v. 8 schließt gewöhnlich solche Doxologien ab. 9a ist verderbt, denn מַבְלִיג paßt nicht zu שֹׁד, da בלג für die Hebräer wie Araber die Bedeutung des Heiteren hat, es ist = aufblitzen, aufstrahlen lassen. Hoffm. (ZATW III, 111) schlägt vor: „Der da aufgehen läßt den Taurus שׁוֹר nach der Capella עָז und den Taurus nach dem Vindemiator מִבְצָר untergehen läßt.“ Auffallend ist freilich, daß שׁוֹר zweimal sich findet, daher vermutet Duhm, daß für שׁד, das LXX neben שבר = gelesen, viell. שֶׁבֶר Gemma zu lesen ist. Wellh. hat freilich dieser Erkl. Hoffmanns gegenüber geltend gemacht, daß die so gewonnene Ausſ. nicht paradox genug sei und nichts Merkwürdiges enthalte, aber mit Recht fragt Duhm: Ist denn v. 8 paradox? Überall ist nur von den gewöhnl. kosmischen Erscheinungen die Rede, Jahve schafft Wind und Wetter, Nacht und Tag, die Sterne, die er auf- und untergehen läßt. In 9b ist sicher mit LXX Symm. Syr. Chald. Hier. יָבִיא zu lesen. v. 10 setzt v. 7 fort. שער ist der Ort der Gerichtsversammlung, wo der מוכיח, der den Beweis beizubringen sucht Job 13$_{15}$ 15$_{3}$, und דבר תמים, der die Wahrheit zur Geltung zu bringen unternimmt, auftreten.

den, der Beweise beibringt, | und verabscheuen den, der Wahrheit redet. || [11]Darum,
weil ihr den Geringen niedertretet | und *Abgaben* von ihm erhebt || — Häuser
aus Quadern habt ihr gebaut und sollt nicht darin wohnen, | liebliche Weinberge
gepflanzt und sollt den Wein davon nicht trinken. || [12]Denn ich weiß, daß viel eure
Frevel | und zahlreich eure Sünden sind, || die ihr den Gerechten vergewaltigt, Be-
stechung nehmt | und die Armen im Gerichte unterdrückt. ||

[13]Darum wird der Kluge in solcher Zeit | schweigen, denn es ist
böse Zeit. ||

מוכיח ist freilich auch der Schiedsrichter Job 9_{33}, doch ist diese Bedeutung hier im Zusammenhang nicht passend. v. **11** faßt noch einmal der Großen Sünde zusammen, um daran sofort die Strafe zu reihen. בושסכם ist eine Unform, dadurch entstanden, daß die Korrektur ב neben das Corrigendum ש getreten ist, vgl. עמשסי Neh 11_{13} נפישסים Neh 7_{52} (Wellh.), es ist zu lesen בּוֹסַסְכֶם vgl. K. § 61e und zu dem Ged. vgl. 2_7 8_4. Diese Unterdrückung der Armen besteht nicht nur in der Rechtsverweigerung, sondern auch in der Ausbeutung derselben überhaupt, wie ומשאת וגו׳ noch ausdrücklich heraushebt, denn משאת בר kann nur von den Abgaben verstanden werden, welche diese Reichen als Großgrundbesitzer den armen Bauern auflegen, nicht aber ist es als Bestechungsgeschenk zu denken, denn die Geber desselben waren nicht vorwiegend die Armen sondern die Reichen. Aus metr. Gründen wird וּמַשְׂאֹת st. ומשאת־בר zu lesen sein. Die Frucht dieses erpreßten Reichtums sollen sie nicht genießen, denn sie sollen in ihren Palästen nicht wohnen und den Wein ihrer Weinberge nicht trinken, weil sie eben vom Gerichte Gottes vernichtet werden, vgl. Dtn $28_{30.\,39}$ Mich 6_{15} Zeph 1_{13}. Zu בתי גזית vgl. Jes 9_9. Dies Gericht ist notwendig um ihrer zahlreichen Sünden willen v. **12**. Die voraufgestellten indeterminierten רבים und עצומים weisen darauf, daß wir von ידעתי abhängige Sätze vor uns haben, zugleich macht עצומים es wahrscheinlich, daß חַטָּאֵיכֶם Jes 1_{18} zu lesen ist (Wellh.). Zum Schluß des v. vgl. 2_7 und Jes 29_{21} = הטה משפט אביון, vgl. Ex 23_6 Dtn 16_{19} 24_{17}. Zur Forts. der Participia durch das verb. finit. vgl. K. § 116x und zum stat. constr. des Partic. vgl. § 116g. Im Unterschied von שחד ist כפר das Bestechungsgeschenk für den Strafrichter, das Befreiung von drohender Strafe zum Zweck hat. Zu הטה = abweisen, wegstoßen nämlich מִדִּין vgl. Jes 10_2 Ps 27_9.

v. **13** ist auffallend, denn mit לכן leitet Amos sonst die Gerichtsdrohung ein, hier dagegen wird auf das Verhalten der Klugen d. i. der Frommen in gottloser Zeit gewiesen. Meist hat man בעת ההיא von der Gegenwart verstanden, aber mit Unrecht, vielmehr kann „jene Zeit“ nur die des Gerichts sein, auf das der Verf. sowohl die Drohungen des Proph. wie die Schilderung der Gegenwart bezogen hat: in solcher Zeit, wo die Gottlosen oben auf sind und das große Wort führen, da ist es Sache der Klugheit zu schweigen. Es ist klar, daß ein derartiges Wort nicht aus dem Mund des Amos stammen kann, denn es widerspricht durchaus der Eigenart unsers Proph., der unbekümmert um allen Haß das Unrecht tadelt, wo er es findet. Man hat sich daher veranlaßt gesehen, המשכיל von dem Klugen zu verstehen, der zwar von den Gesetzen der Klugheit, aber nicht von denen der Pflicht und Sittlichkeit sich leiten läßt, so daß also das Verhalten des משכיל in einem unausgesprochenen Gegensatz zu dem des Amos steht. Aber weder diese Auffassung des משכיל, noch auch dieser Gegensatz ist irgendwie angedeutet, vielmehr begegnen uns derartige Ged. mehrfach, namentlich in der späteren Literatur, vgl. Prv 10_{19} JSir 20_7. v. 13 ist daher als Interpolation aus späterer Zeit anzusehen.

XII. Die vv. **14**. **15** sind in auffallender Weise mit v. 5. 6 verwandt, weshalb auch Marti u. a. geradezu die Verse als ursprüngl. Bestandteil jener kurzen Rede ansehen und sie hinter v. 6 rücken wollen. Aber so einleuchtend das auf den ersten Augenblick scheint, dennoch empfiehlt es sich nicht, nicht nur weil jene Verse einen abgeschlossenen scharf ausgeprägten Gedanken enthalten, der in seiner Wirkung durch diese Verse nur abgeschwächt

[14]Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet, | und dann Jahve,
(der Gott Ṣebaot), mit euch sei, wie ihr es behauptet. || [15]Hasset das Böse | und
liebet das Gute | und richtet im Gericht das Recht auf, || vielleicht wird
dann Jahve, | der Gott Ṣebaot, | dem Reste Josephs gnädig sein. ||
[16]Darum so sagt *der Herr* Jahve: | auf allen Plätzen ist Klage || und auf
allen Märkten sagt man: ach! ach! | und es rufen die Ackersleute zur Klage || die
Klagekundigen. [17]In allen Weinbergen ist Klage, | wenn ich durch deine Mitte
ziehe, || spricht Jahve.

werden könnte, sondern auch um deswillen, weil die Struktur dieser Verse eine andere ist: dort haben wir Doppeldreier und Dreier, hier dagegen in v. 14 zwei Fünfer und zwei Siebener. Jedenfalls liegen Bedenken gegen die Abfassung von v. 14 durch Amos nicht vor: der Vers gibt in gewissem Sinn die Erläuterung zu v. 6: Jahve und das Gute, Religion und Sittlichkeit sind ihm nicht zwei von einander unabhängige Begriffe, sondern sie stehen in unlöslicher Verbindung, eins kann nicht ohne das andere sein: alle Frömmigkeit wirkt sich aus in der Sittlichkeit, und alle Sittlichkeit hat ihre letzte Wurzel in der Frömmigkeit, denn das Tun des Guten ist ihm nicht etwas durch ein Gesetz Abgezwungenes, sondern ist die Äußerung eines innern Zwanges, dem der Fromme gehorchen muß. v. 14b beginnt mit ויהי כ. Aus metr. Gründen sind aber אלהי צבאות auszuscheiden, so entsprechen sich v. 14a und b. כאשר אמרתם spielt auf ihren Wahn an, daß Jahve immer als Israels Gott mit ihnen sei, indem er ihnen zum Bewußtsein bringt, daß das Verhältnis Jahves zu ihnen ein sittlich bedingtes ist. In v. 15 hat Praetorius (ZATW XXXV, 15f. und Berl. Akad. 1918 S. 1243) mit der LXX die 1. Pers. Plur. lesen wollen, aber dafür spricht nichts in diesem Zusammenhang: die Übers. der LXX hängt wohl mit einem Mißverständnis von v. 14fin. zusammen. Auch seine Ausscheidung von 15aβ ist unberechtigt. Da v. 15 anderer Struktur ist als v. 14, hier zwei Siebener, dort zwei Fünfer, so liegt der Schluß nahe, daß v. 15 von anderer Hand herrührt als v. 14, was auch שארית יוסף nahe legt. Der Versuch den Ausdruck aus 4 6ff. zu erklären, ist kaum geglückt, nirgends tritt uns sonst eine andere Anschauung entgegen als die, daß er es mit בית ישראל zu tun hat, das eigentliche Gericht, das die Voraussetzung von שארית ist, steht noch bevor. Es wird daher wohl bei dem Urteil von Oort, Sievers-Guthe u. a. bleiben, daß v. 15 sekundär ist. Zu v. 15aβ vgl. v. 7b.

XIII. v. 16. 17. Die Totenklage in Israel. Marti u. a. haben vv. 16. 17 als Forts. von v. 11. 12 ansehen wollen, aber das ist wenig wahrscheinlich, denn 1. mit v. 12 ist die Drohung v. 11 zum vollen Abschluß gekommen, 2. ist auch die Struktur der Verse eine andere, dort haben wir Doppeldreier, hier wahrscheinlich Siebener, 3. dort handelt es sich um eine Gerichtsverkündigung gegen die gottlosen Großen, hier aber um ein Gericht über das ganze Volk. Darum setzt auch לכן in v. 16 eine andere Darlegung voraus als לכן in v. 11, wie sie in 7ff. vorliegt. Wir werden daher diese Verse als selbständiges Stück nehmen müssen: es ist ein Torso, die Anklage ist verloren gegangen. Bei den Gottesnamen ist offenbar eine Auffüllung eingetreten, denn יהוה אלהי הצבאות läßt sich in sicher echten Stücken des Amos nicht nachweisen vgl. Sievers-Guthe (Sächs. Akademie XXIII, 3 S. 39f.), wahrscheinlich ist nur zu lesen אדני יהוה. LXX und Syr. Hex. haben hier אדני nicht gelesen. Zu dem Klageruf הוהו vgl. ú hú ú hú im Dialekt von Urmia vgl. Socin Die neuaramäischen Dialekte am Urmia-See 1882 S. 102 und Jer 22 18. v. 16b kann nicht in Ordnung sein, weil das Glied zu lang ist neben den vorhergehenden Gliedern, auch fällt die Einführung des Obj. zu קראו durch אל auf neben dem אל אבל, weswegen Wellh. ואל מספד st. ומספד אל lesen wollte. Löhr vermutet, daß ומספד אל אבל in den Text eingedrungene Glosse und אל vielleicht lapsus calami für ל ist, doch vgl. Gen 3 9 Jon 3 2. Beide Versuche sind aus metrischen Gründen kaum annehmbar. Wahrscheinlich ist ומספד zu tilgen, das sich jetzt in drei Zeilen hinter einander findet und statt אל יודעי ist ליודעי zu lesen. Zu אכר als Subj. in וקראו vgl. K. § 145d. Zu יודעי נהי vgl. המקוננות und החכמות Jer 9 16. Selbst an den Stätten

[18]Wehe über die, welche den Tag Jahves herbeiwünschen! | Was soll euch denn
der Tag Jahves? || (Er ist Finsternis und nicht Licht!) [20]Ist nicht Finsternis
der Tag Jahves und nicht Licht, | und Dunkelheit ohne einen hellen Schein? ||
[19]*Ist er nicht*, wie wenn einer vor dem Löwen flieht, | und der Bär stößt auf
ihn, || und er kommt ins Haus und stützt sich mit seiner Hand gegen die Wand, |
und es beißt ihn die Schlange. || [21]Ich hasse *eure Neumonde*, verschmähe eure

der Lust, in den Weinbergen v. 17 ertönt die Totenklage vgl. Jes 16_{10}, weil Jahve richtend durch sein Volk zieht, vgl. Ex 12_{12}. Baum. will 17a streichen, weil die Weinberge mit dem Stadttreiben nichts zu tun haben, aber offenbar ist hier grade von ihnen die Rede, weil sie sonst die Stätten ausgelassener Freude sind, wo sonst die Kelterlieder ertönen, jetzt hört man statt ihrer den Klagegesang. Schon Volz wollte v. 16f. von v. 12 abtrennen, ebenso jetzt Baum, der die Verse mit v. 18ff. zusammenstellen will, wofür allerdings die starke inhaltliche Verwandtschaft spricht. Das würde dann freilich die Tilgung von לכן nach sich ziehen. Vgl. zu den vv. 13ff. Oort ThT XIV, 116ff. Valeton Amos en Hosea 1894, S. 32f. 105f. und Volz Die vorexilische Jahve-Prophetie 1897, S. 18.

XIV. **5, 18–25.** Des Proph. Wehe über die, welche Jahves Tag herbeisehnen in der Überzeugung, daß er ihnen als Israeliten nur Heil bringen könne, während doch dieser Tag ein Tag der Finsternis und nicht des Lichts ist, der unentrinnbares Gericht über sie bringen wird v. 18–25. Das Stück besteht abgesehen von v. 24 aus Siebenern. Nach v. 18 war „der Tag Jahves" ein schon in der Vergangenheit fest ausgeprägter Begriff, die Bezeichnung für den großen Wendepunkt der Zukunft, an dem Jahve alles Leid seines Volkes wenden wird. Es dürfte schwer fallen in bezug auf diesen Begriff Amos nach Joel anzusetzen, bei dem diese Hoffnung vom Tag Jahves im Mittelpunkt der Hoffnung des Proph. steht, ja diese gradezu sich mit der Hoffnung auf den Tag Jahves deckt. Als Jahves Volk glaubte Israel ein Anrecht auf Jahves Hilfe zu haben, er konnte nicht auf die Dauer ruhig zusehen, wenn Israel unterdrückt, des Genusses seines Landes und seiner Arbeit beraubt ist. Daß dieser große Tag des Gerichts auch für Israel ein Gericht bringen könnte, kam ihnen nicht in den Sinn; daß das Heil ein sittlich bedingtes sei, ahnten sie nicht, darum des Proph. Wehe. Zu den Gedanken und Bildern v. 18 vgl. Jo 2_2 4_{15}. 18bβ deckt sich inhaltlich mit v. 20, aus dem er wohl geflossen ist, Löhr hebt mit Recht hervor, daß v. 20a in seiner Frageform originaler ist. v. 19 führt den Gedanken aus, daß Jahves Tag ein Tag unentrinnbaren Gerichts ist, aber auffallend ist nicht nur dies, daß v. 19 ohne jede Verbindung steht, sondern auch die Tatsache, daß v. 19a in seiner Struktur von den andern Versen abweicht. Offenbar ist vor כאשר der Anfang fortgefallen. Sievers-Guthe ergänzen הֲלֹא הוּא. In der Tat wäre damit dem Übel abgeholfen: der Vers ist nun rhythmisch in Ordnung und gibt einen im Zusammenhang passenden Sinn zu den Determinationen הארי, הדב, הנחש vgl. K. § 126r. Offenbar haben wir in v. 19 sprüchwörtliche Redensarten. In v. 20 ist vielleicht für das nur hier sich findende וְאָפֵל zu lesen וְאֹפֶל oder וַאֲפֵלָה. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß einst v. 20 vor v. 19 stand, vielleicht erinnert noch die Glosse am Schluß von v. 18 = 20a daran (Sievers). In v. 21–27 sieht Baumann die Fortsetzung zu 4_{4-11}, doch ist mir das fraglich, m. E. erwartet man nach 4_{11} einen andern Gedanken als den in 5_{21}, die von Baum. versuchte Konstruktion eines Zusammenhangs zwischen $4_{6.9.10.11}$ und 5_{21}ff. vgl. zu 4_4 ist doch sehr fraglich. Eine besondere Schwierigkeit v. 21 als Forts. von v. 18. 20 anzusehen liegt kaum vor: v. 21 zerstört den Grund ihres sichern Vertrauens, daß für sie der Tag Jahves naturgemäß nur Licht sein könne. Amos wendet sich sofort v. 21 gegen die Hauptursache ihrer Verstockung und Illusion, den Kultus, vgl. Jes 1_{11}ff., vielleicht ist dies Wort ehedem grade der am Tempel versammelten Menge zugerufen. Auffallend ist שנאתי vor מאסתי, man erwartet zu שנאתי um so mehr ein Obj., als dem Vers eine Hebung fehlt. Vielleicht ist חדשיכם ausgefallen (Siev. Guthe) עצרות sind besonders die Schlußfeiern an dem großen Frühlings- und Herbstfest vgl. Dtn 16_8 Lev 23_{36} Num 29_{35}, vgl.

Feste, | und mag nicht eure Feiertage riechen. || 22Denn wenn ihr mir Brand-
opfer darbringt, und an euern Speisopfern habe ich kein Gefallen, | und das Opfer
eurer Mastkälber sehe ich nicht an. || 23*Entfernet* von mir den Lärm *eurer* Lieder, |
und das Spiel *eurer* Harfen mag ich nicht hören. || [24Es wälze sich vielmehr wie
Wasser das Recht einher | und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach. ||]
25Habt ihr mir denn Schlachtopfer und Speisopfer in der Wüste dargebracht
vierzig Jahre, ihr Kinder Israel? sagt der Herr Jahve.
26So werdet ihr denn den *Sakkut* euren König und den Kevan

Neh 8 18 II Chr 7 9, es bezeichnet dann aber die Festversammlungen überhaupt. Zu הריח mit ב = Wohlgefallen an etwas haben, vgl. Lev 26 31 Jes 11 3. In v. 22 welcher v. 21 begründet, verbinden Hitz. u. a. unrichtig מנחותיכם mit עלות, das ist wegen des Suff. sehr unwahrscheinlich, nicht minder aber auch wegen des nun viel zu kurzen Satzes לא ארצה. Da der hypothet. Satz einen selbstverständl. Gedanken ausdrückt und metrisch überschüssig ist, auch עלות ohne Suff. steht, wird man den Satz offenbar als Interpolation anzusehen haben (Duhm, Marti u. a.). Zu מנחה als Bezeichnung für jedes Opfer vgl. Jes 1 13, erst später ist es Term. für das vegetab. Opfer. Zu מריאים vgl. Jes 1 11 und zu שלם Mahlopfer, für das viell. שַׁלְמֵי cf. LXX zu lesen ist, vgl. meine Archäol. II, 211f. v. 23 setzt noch den mit v. 21 begonnenen Gedanken fort, es muß sich dem Zusammenhang entsprechend um Musik handeln, die bei den sich an das Opfer anschließenden Gelagen Verwendung fand. Die Schärfe der Ausdrücke steigert sich: ihre Lieder sind Jahve ein Lärmen, das er widerwillig trägt (מעלי). Statt הסר ist wohl vgl. v. 21. 25 הָסֵרוּ zu lesen und ebenso v. 21 entsprechend שִׁירֵיכֶם und נִבְלֵיכֶם. Dies נֵבֶל ist das äg. nfr = Harfe Erman Äg. S. 343. v. 24 hebt heraus, was Jahve statt dessen von ihnen fordert: Recht und Gerechtigkeit. Das Bild v. 24 ist richtig von Orelli gefaßt: statt Opfer in Fülle zu bringen, wälze sich vielmehr Recht und Gerechtigkeit daher, nicht launisch und darum bald versiegend, sondern wie ein unversieglicher Bach, dem auch in der heißen Sommerzeit aus seiner Quelle Wasser reichlich zuströmt vgl. 5 7. 15 6 12 und Jes 11 6f. Auffallend ist freilich, daß v. 24 ein Doppeldreier unter lauter Siebenern ist und die mit v. 25 fortgehende Beweisführung daß die Opfer nicht Jahves Willen entsprechen und keine Vorbedingung für seine Gnade sind. Aus diesem Grunde wird v. 24 nicht urspr. in diesen Zusammenhang gehören, wenn es auch ein Wort des Amos ist. v. 25 weist in einer negativen Frage darauf hin, daß die Israeliten während des ganzen Wüstenaufenthalts Jahve keine Opfer dargebracht haben, daraus folgt, daß letztere nicht die unerläßliche Bedingung für Jahves Verhältnis zu Israel sein können: obgleich opferlos, war die Zeit dieses Wüstenaufenthaltes doch eine Zeit der besondern Liebesbeweise Jahves vgl. 2 9. 10. Der Vers ist nicht intakt erhalten: neben זבחים fällt der Sing. מנחה auf, es verdankt seine Entstehung einem Interpol., der neben dem Schlachtopfer das Speisopfer vermißte; ebenso ist wohl אַרְבָּעִים שָׁנָה בית ישראל Interpolation vgl. 2 10. Siev.-Guthe setzen statt dessen in den Text אמר אדני יהוה. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Rede im Beginn sicher Rede des Proph. ist, erst mit v. 21 geht sie in die Rede Jahves über. Das kommt hier am Schluß zum Ausdruck und entspr. auch andern Reden des Proph. Dieser Vers schließt die Bekanntschaft des Amos mit einer Schrift, wie der Priesterkodex ist, welcher die Einrichtung und den Anfang des Kultus an den Sinai verlegt, ja die kultische Gesetzgebung zum eigentlichen Mittelpunkt der Sinaioffenbarung macht, aus vgl. Jer 7 21f.

v. 26f. v. 26 kann nicht mit LXX Hitz. Oehler (Alt. Theol.[2] S. 105) Bredenkamp Gesetz und Proph. 1881, S. 85ff. als Fortsetzung und zwar gegensätzlicher Art an v. 25 angeschlossen werden: vielmehr habt ihr getragen, so daß also hier auf ihren Götzendienst in der Wüste hingewiesen wäre. 1. ist diese Auffassung sprachlich nicht ohne erhebliche Bedenken (trotz K. § 112rr), denn ונשאתם wäre hier keine grade Fortsetzung zu הגשתם, sondern eine solche gegensätzlicher Art. 2. paßt die Auffassung auch nicht in den Zusammenhang: Amos will

eure Bilder, (euern Sterngott), die ihr euch gemacht habt, tragen [27]und
ich will euch ins Exil führen über Damaskus hinaus, | spricht Jahve, Gott
Ṣebaot ist sein Name. ||

6 [1]Wehe denen die vertrauen *auf Gilgal | und denen* die für sich nach

---

dem opferfreudigen Volk dartun, daß die Opfer nicht Jahves unerläßliche Forderung sind. Dementsprechend weist er sie auf die Wüstenzeit, wo sie nach der Auffassung dieser Exegeten zwar nicht Jahve wohl aber andern Göttern Opfer gebracht hätten. Es ist klar, daß diese Gedankenverbindung unmöglich ist. 3. Wer v. 26 so erklärt, muß annehmen, daß dem Verf. jedes Bewußtsein davon abhanden gekommen ist, daß die hier genannten Götter assyrisch-babylonischen Ursprungs sind. Daher haben Ewald, Schrader StKr 1874, 324ff. König Hauptprobleme der israel. Religionsgesch. S. 83ff. Orelli u. a. ונשאתם auf die Zukunft bezogen, entsprechend והגליתי v. 27 vgl. K. § 112x, König § 368b, der Vers begönne dann die Strafe, die ihrer wartet: sie sollen ihre Götter nehmen und ins Exil damit wandern. Freilich hat der Vers, so gefaßt, nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Schon Hitz. hat darauf hingewiesen, daß die Götter der besiegten Völker sonst von den Siegern fortgeführt werden Hos 10_5 Jes 46_1 Jer 48_7 49_3, und Steiner hat, was schwerer wiegt, daran erinnert, daß Amos seinen Zeitgenossen zwar übertriebenen Jahvekultus, nirgends aber Götzendienst zum Vorwurf macht, und doch sollte man das erwarten, wenn dieser damals eine nennenswerte Bedeutung gehabt hätte, weil der Prophet ja damit in viel überzeugenderer Weise seinen Zeitgenossen hätte dartun können, daß sie von Jahve nichts zu hoffen haben, da sie ihn treulos verlassen haben. Ich halte deshalb v. 26 für einen spätern Zusatz eines Lesers, der mit Rücksicht auf den Götzendienst seiner Zeit hier die Erwähnung desselben vermißte Wellh., Marti, Siev.-Guthe u. a. Was סכות und כיון angeht, so haben noch Keil, R. Smith Alt. Testament, seine Entstehung und Überlieferung 1894, S. 275, Anm. 1 u. a. die appellative Fassung vertreten, aber sie scheitert nicht nur an der Schwierigkeit der Formen, sondern auch an dem Sinn: warum sollen sie den Schrein und das Gestell der Götter aufladen? Diese waren doch nicht die Hauptsache. Schon LXX hat hier einen Eigennamen gefunden, denn das in LXX jetzt gelesene Ῥαιφαν ist offenbar Verderbnis aus Καιφαν; die Pesch. hat kaivânâ = כֵּיָוָן = arab. kaivân = assyr. Ka-ai-vanu, wie das Ideogramm des Gottes Saturn erklärt wird. Das lange unverstandene סכות ist jetzt durch das diesem genau entsprechende assyr. שכות deutlich, letzteres ist nämlich von Schrader als nom. propr. des Gottes Adar-Malek-Saturn erwiesen vgl. Zimmern Beiträge zur Kenntnis der babyl. Relig. S. 10. Auf diese Gestirngottheit bezieht sich כוכב אלהיכם, das ein Begriff ist: euer Sterngott vgl. K. § 135n und das die LXX noch nach כיון lasen: offenbar ist das oder doch כוכב eine Glosse, welche in den hebräischen Text der LXX an richtiger, in unsern an falscher Stelle eingedrungen ist. Übrigens findet sich dasselbe Epitheton מלך zu Sakkut auch bei den Assyrern-Babylon. Vgl. zu diesem Vers außerdem Schrader Keilinschr. und Altes Test[2] S. 442f. Wahrscheinlich geht auch v. 27 auf die Hand des Interpol. zurück, die jedenfalls in 27b zu erkennen ist. Ein erkennbarer Grund 27a Amos zuzuschreiben liegt nicht vor, jedenfalls hätten wir dann hier nicht mehr als einen kleinen Rest einer urspr. umfangreicheren Drohung. Die Verse 18ff. erfordern eine solche zu ihrem Verständnis nicht. Daß der Verf. bei dieser Drohung der Exilierung über Damaskus hinaus an die Assyrer als Vollstrecker des Gerichts gedacht hat, ist unzweifelhaft, denn nur die Assyrer deportierten nach Nordosten. שמו ist offenbar als späterer Zusatz zu streichen (Wellh.): jenes findet sich in Verbindung mit יהוה צבאות nur in exilischen oder nachexilischen Stellen.

6, 1ff. Wehe gegen die, welche den Tag Jahves ferne wähnen und jeden Gedanken an ein ihnen bevorstehendes Gericht weit von sich weisen. Das Wort richtet sich wohl wesentlich gegen die genußsüchtigen Großen, die sich die Freude des Augenblicks durch so unbehagliche Gedanken nicht stören lassen wollen. Wie in 3_1 nimmt auch 6_1 hier auf die Großen in beiden Reichen Bezug, doch stammt diese Bezugnahme auf das südl. Reich wohl

erst von dem Red. Wahrscheinlich hat die Bearbeitung hier stärker eingegriffen als in andern Kapiteln. Damit hängt der Dissensus der Ausleger über den Umfang der hier vereinigten Reden zusammen. Während Marti hier 6 1-7. 8-10. 11-14 als selbständige Stücke auffaßt, stellt Staerk 6 1 (2). 3-7. 8. 9-10. 11. 12. 13. 14 zusammen, noch andere Wege gehen Löhr, Baumann u. a. Durch die metrischen Untersuchungen von Sievers ist Licht in dieses Dunkel gebracht. Er macht darauf aufmerksam, daß, wenn wir zunächst von v. 1 absehen, in den vv. 3—13 zwei verschiedene Metra miteinander abwechseln: in v. 7—11 stehen sieben Siebener nacheinander, nur unterbrochen durch den unechten Doppeldreier 10a; in v. 3—6 andrerseits folgen zunächst 5½ Doppeldreier aufeinander, dann kommt in v. 12 ein gar nicht in den Zusammenhang passendes Doppeldreierpaar, in v. 13 folgen noch 1½ Doppeldreier, die sich, wie schon Marti gesehen, an die 5½ Doppeldreier v. 3—6 ergänzend anschließen. Demnach haben wir 7 Siebener und 7 Doppeldreier. „Beiden steht jetzt 6 1 voran, der offensichtlich aus Elementen der beiden Ergänzungsverse zusammengestoppelt ist, die wir brauchen, um die beiden verschiedenen Versreihen aufs beliebte Maß der Achtzeiler zu bringen." Aus dieser Darlegung, die ihre weitere Begründung in der Exegese finden wird, ergibt sich also, daß unser Kapitel durch Zusammenarbeitung zweier Reden entstanden ist, einer aus Doppeldreiern und einer aus Siebenern bestehenden Rede, durch Zusammenfügung der Einleitung jeder Rede ist die jetzige Einleitung 6 1 entstanden, die auch den Charakter der Zusammenarbeitung nicht verkennen läßt.

Die erste aus Doppeldreiern bestehende Rede wendet sich gegen die, welche durch ihre Opfer meinen vor dem Tag des Gerichts sich schützen zu können und in Sorglosigkeit und Üppigkeit dahinleben. XV. 6 1 (2). 3-5. 6a. 13a. 6b. 13b.

Aus v. 3, wo von kultischen Handlungen die Rede ist vgl. zu dem Verse, wird es wahrscheinlich, daß von dem jetzigen v. 1 der letzte Stichos, in dem von der Kultstätte Bethel urspr. die Rede war, wahrscheinlich aber auch 1aβ heranzuziehen ist, nur wird man in der Annahme kaum fehlgreifen, daß בהר שמרון nicht urspr. Text ist, sondern הר שמרון stand urspr. wohl in 1a an Stelle von ציון. Man erwartet den Namen einer Bethel entsprechenden Kultstätte, als solche kann aber Samarien nicht in Betracht kommen. Außer Bethel nennt Amos noch Gilgal in 4 4 5 5 und an letzterer Stelle noch Beeršebaʿ. Von diesen beiden Kultstädten verdient schon wegen der leichteren Erreichbarkeit Gilgal den Vorzug. Der letzte Stichos ist jedenfalls verderbt, denn der MT gibt keinen Sinn. Einerseits findet sich בית ישראל bei Amos nur in kritisch verdächtigen Stellen vgl. 5 1. 3a. 4 6 14 9 9, ist auch hier im Zusammenhang entbehrlich, andrerseits fehlt zu dem ובאו eine Ortsbestimmung. Da nun 6 3 von kultischen Handlungen die Rede ist, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß בית ישראל aus בית־אל entstanden ist. Auch das Perf. macht Schwierigkeiten, als Fortsetzung zu dem הבטחים läßt sich eher erwarten וְיָבֹאוּ, להם ist als dat. commodi zu fassen. Am Anfang des Verses wird wie jetzt הוי gestanden haben, schon aus metr. Gründen ist das notwendig. So ergibt sich also der Doppeldreier: הוי הבטחים בגלגל ויבאו להם בית־אל. Für den ersten Vers der parallelen Siebenerreihe bleiben übrig השאננים בציון ונקבי ראשית הגוים, wozu offenbar noch das auch diese Reihe eröffnende הוי gehört. Da Amos in den unbestritten echten Reden sich nur mit Israel beschäftigt, so kann בציון nicht ursprüngl. Text sein. Das ist um so weniger wahrscheinlich, als in den folgenden Versen offenbar es sich um das Gericht gegen das Nordreich und speziell gegen Samarien handelt vgl. v. 8. Daraus ergibt sich, daß das in 1aβ sich findende בהר שמרון offenbar ursprünglich an Stelle von בְּצִיּוֹן gestanden hat. So gewinnen wir auch erst den Siebener, der vor den folgenden sieben Siebenern erforderlich ist. Demnach lautet dieser Vers: הוי השאננים בהר שמרון ונקבי ראשית הגוים. Mit der Anrede נקבי ראשית הגוים weist er auf das hochgesteigerte Macht- und Nationalgefühl dieser Zeit, wirkte er doch in den Tagen Jerobeams II., wo Israel auf einer Höhe der Macht — freilich wesentlich in Folge der ihnen günstigen politischen Verhältnisse — stand wie nie zuvor und nie nachher. נקבי sind eigentl. die durch Striche, Punkte

Bethel* ziehen. || [2]Gehet hinüber nach Kalne und sehet euch um, und von
dort nach Groß-Hamat und steiget hinab zum philistäischen Gath: seid
ihr besser als diese Königreiche oder ist *euer* Gebiet größer *als ihr
Gebiet*. [3]*Wehe denen*, die da *Gelübde tun* für den Tag des Unglücks | und
darbringen *Gewalttat und Frevel*. [4]Sie liegen auf Elfenbeinbetten, | sind hin-
gestreckt auf ihren Lagern, || sie essen Lämmer von der Herde | und Kälber aus dem

---

kenntlich Gemachten, urspr. vielleicht die durch Tätowierung von andern Unterschiedenen, wohl die Führer im Gegensatz zur großen Masse vgl. das arab. nakīb = Führer.

Demnach gewinnen wir also folgende Parallelverse:

A. Wehe denen, die auf Gilgal vertrauen, und für sich nach Bethel kommen.

B. Wehe den Sicheren auf dem Berg Samariens, den Vornehmen des Ersten der Völker.

Der Sinn von v. 2 kann kein andrer sein als der: sind jene Städte bezw. Reiche gefallen, so kann auch ihnen dasselbe geschehen, denn sie sind nicht besser als jene. Der Grund, warum der Schreiber von v. 2 grade diese herausgreift, kann kaum ein anderer sein als der, daß die Eroberung dieser Städte noch in aller Gedächtnis war. Der MT. ist verderbt, denn zu הטובים fehlt das Subj., das nur אַתֶּם sein kann, und st. גבולם מגבלכם erwartet man vielmehr dem parallelen Glied entsprechend: מִגְּבוּלָם גְּבוּלְכֶם, das מ vor גבולכם ist durch Dittographie entstanden und nun מ vor גְּבוּלָם gestrichen, vgl. Geiger Urschrift S. 96. Für die Abfassung dieses Verses durch Amos bleibt die Schwierigkeit, daß er sich nach unsrer Kenntnis der geschichtl. Zeugnisse nicht aus der Zeit des Amos verstehen läßt, denn Hamat fiel erst unter Sargon 720, und wenn Kalne identisch ist mit dem inschriftlichen Kulanu oder Kullani, vgl. Winckler Alttestl. Untersuchungen S. 131, so fällt auch dessen Eroberung erst unter Sargon, und zwar wird es nach der Eroberung Babylons 710 erwähnt. Bickell hat auch auf Jes 10 u. 37 hingewiesen, wonach die Katastrophen von Hamat und Kalne nicht in der Zeit des Amos stattgefunden haben können. Da ferner v. 2 störend zwischen v. 1 und 3 tritt, auch der Sinn von v. 2 ein andrer ist als in den vv. 1_{3-7}, so hat schon Bickell den Vers für einen Einschub angesehen, was auch Oettli zugibt, während Riedel meint durch die Annahme helfen zu können, daß v. 2 Rede der v. 1 bedrohten sei. Als ob damit die Schwierigkeiten beseitigt wären, ganz abgesehen davon, daß nichts auf dieses Verhältnis von v. 2 zu v. 1 führt vgl. Schrader KAT[2] S. 445. Zu alledem kommt noch die Tatsache, daß die Struktur von v. 2 eine andre ist als die von v. 1 und v. 3ff.; während diese Doppeldreier sind, besteht v. 2 aus zwei Siebenern. v. 3ff. bringen in Partizipien, die zum Teil durch das verb. fin. fortgesetzt werden, die Beschreibung der v. 1 Angeredeten und damit auch die Begründung des Wehe in v. 1. Statt המנדים scheint LXX הַמְּנַדְּרִים gelesen zu haben, denn die gewöhnl. LA ἐρχόμενοι ist doch wohl aus εὐχόμενοι, wie cod. Alex., Clarom. Syrohexapl. in mrg. cod. 26 lesen, verderbt. Diese LA der LXX verdient den Vorzug, da auch die folgenden Verse auf Kultushandlungen weisen: sie tun Gelübde für den Tag des Übels, um sich so vor dem Verderben zu schützen. v. 3b ist jedenfalls verderbt, denn mit dem MT ist kein verständiger Sinn zu verbinden. Ehrlich hat zwar שבת nach Ex 21_{19} verstehen wollen und gemeint, daß der Sinn des Verses sei: „die ihr den Unglückstag fern wissen möchtet, während ihr euch ein Leben der Muße schafft, das nur durch Gewalttätigkeit möglich wird“, aber ohne diese Erkl. Ehrlichs würde schwerlich jemand auf diesen Ged. gekommen sein. Von den verschiedenen Konjekturen ist m. E. die einzig brauchbare hier שֶׁבֶר oder שֹׁד st. שבת mit folgendem וְ vor חמס: שֶׁבֶר וְחָמָס ist Bezeichnung für ihre durch Gewalttätigkeit und Rechtsunterdrückung erworbenen Besitztümer vgl. 3_{10} חמס ושד: was sie so im Frevel erworben, bringen sie Gott dar, um sich vor der Strafe des Frevels zu schützen, das zeigt den ganzen Widersinn ihrer Frömmigkeit. Zu הגיש als Ausdruck der kultischen Sprache = Darbringen des Opfers vgl. Jdc 6_{19} Mal 2_{25} 3_{3} und bes. Am 5_{25}. Zu השכבים v. 4 vgl. 3_{12}. Fraglich ist סְרֻחִים vgl. v. 7: gewöhnlich übersetzt man: die sich hinstrecken; während Wellh. es in der Bedeut. „aus-

Stall, ‖ [5]sie stümpern nach der Harfe Laut, | sie ersinnen sich (⟨ ⟩) *allerlei* Lieder (ev. Musikinstrumente), ‖ [6]sie trinken Wein aus großen Schalen | und mit dem besten Öl salben sie sich, ‖ — [13a]sie freuen sich über Lodebar, | [6b]aber sie härmen sich nicht um den Untergang Josephs, ‖ [13b]sie sagen: haben wir mit unserer Kraft | nicht Karnajim für uns erobert? ‖

gelassen sein", nach dem Arab. und Syr. nehmen will, aber Ez 17_6 23_{15} sprechen doch wohl mehr für jene gewöhnl. Erkl. Jedenfalls muß bei שכבים und סרחים an ihr Verhalten beim Gastmahl gedacht werden, wie das Folgende zeigt: sie lassen sich von der Herde und aus dem Stalle die besten Stücke holen. Ihr Mahl begleiten sie mit Musik v. 5 vgl. Jes 5_{11}f. Fraglich ist הפרטים. Siegfried und Hoffm. übers.: die die Saiten reißen über der Öffnung des Nablium, aber פרט läßt sich sonst nur in der Bedeut. „zerreißen" nachweisen, vgl. Lev 19_{10}. Buxtorf lexic. 1811 f. Payne Smith S. 3311, und was sollte על פי וגו׳, da doch die Saiten nie anders als על פי ה׳ gespannt wurden? Besser wird man פרט in abgeleit. Bedeut. = abgerissen reden von ihrem törichten läppischen Gesange, der das Harfenspiel begleitet, verstehen vgl. das entspr. arab. Verb. in der Bedeut. „überhasten, faseln". 5b hat vier Hebungen, also eine zu viel, wahrscheinl. ist, wie längst vermutet, כדויד zu streichen. Der Vers wird meist von der Erfindung von Musikinstrumenten verstanden, was aber insofern schwierig ist, als es sich hier, wie das Vorhergehende und Folgende deutlich zeigt, um eine Beschreibung ihrer üppigen Gelage handelt, vielleicht steckt daher in כלי ein Fehler, ob כל zu lesen ist im Sinne von „allerlei" vgl. Neh 13_{16} I Chr 29_2 oder כלי zu streichen ist? Die Konj. Martis, der lesen will כְּדָוִד נֶחְשְׁבוּ לְהַשְׂכִּיל בְּשִׁיר ist aus metrischen Gründen unmöglich, während Cheynes: הַמְזַמְּרִים עַל־תֹּף וָנֶבֶל וַיִּשְׂמְחוּ לְקוֹל שִׁיר auf freier Phantasie beruht. Zu חשב „ersinnen" vgl. Ex 31_4. Bleibt man bei dem MT, so würde in 5b der Unwille des Amos über die neu aufkommenden Instrumente zum Ausdruck kommen, wie er auch sonst seinen Unwillen über ausländische Sitten äußert. במזרקי v. 6 würde auf ihre Unmäßigkeit hinweisen: מזרק ist Bezeichnung einer größeren Schale, etwa des Mischkruges; was sie tranken, wäre nicht gesagt, aber leicht zu ergänzen. Das wäre auch nicht anders, wenn man במזרק läse (Schwally), denn wenn יין Obj. wäre, würde man eine andere Stellung erwarten. LXX scheinen einen andern Text gelesen zu haben; sie übers.: διϋλισμένον οἶνον, haben also wohl בְּמְזֻקָּק gelesen (nach Oort בְּמֻזְקֵי vgl. Jer 48_{11}), doch empfiehlt sich diese LA nicht, da man eine andere Stellung des מזקק erwartet. 6b bringt im scharfen Gegens.: ולא נחלו וגו׳ sie machen sich keinen Kummer über den nahenden Untergang. Zu diesem v. 6b fehlt aber ein Dreier, da wir hier immer Doppeldreier haben. Die Vermutung von Siev.-Guthe wird zutreffen, daß v. 13a vor 6b gehört: so daß sich השמחים und ולא נחלו gegenüber stehen. Auf 6b folgt dann v. 13b, der ebenfalls einen Doppeldreier enthält. לא דבר v. 13a, das man gewöhnlich „Unding" d. h. Ding, welches keine Realität hat, übersetzt, ist nom. propr. und zwar Name jener II Sam 9_4f. (לו דבר) und Jos 13_{26} (לדבר) genannten Stadt, die in Gilead, wahrscheinlich östlich von Mahanajim lag vgl. ZDPV XXIX S. 138. Im scharfen Gegens. zu השמחים betont 6b ולא נחלו die ganze Oberflächlichkeit dieses Geschlechts: die kleinen Erfolge, die sie errungen, machen sie blind gegen den שבר יוסף: das kann dem Zusammenhang entsprechend nur von dem Zusammenbruch der sittlichen Mächte verstanden werden. Schon Marti hatte diesen Zusammenhang von v. 6 mit v. 13 erkannt. Dem לא דבר in 13a entsprechend ist auch קרנים in 13b nom. propr. = Καρναΐν I Makk $5_{26.43}$ vgl. Gen 14_5, wo עשתרת קרנים = die Astarte von Karnajim zu lesen ist. Auch das ist eine Stadt in Gilead viell. šēh sa'd vgl. ZDPV XXIX S. 142ff., grade Gilead war ja der stete Gegenstand des Kampfes zwischen Aram und Israel, wahrscheinlich waren beide Städte erst kürzlich in die Hände der Israeliten gefallen. Man erwartet nach dieser Schilderung des sittl. Niederganges eine Ausführung des הוי 6_1, die aber fehlt.

XVI. Als Kopf des aus Siebenern bestehenden Stückes ist der oben zu 6_1 festgestellte Vers הוי השאננים בהר שמרון נקובי ראשית הגוים zu betrachten, an den sich die vv. 7—11

[1]Wehe über die Sicheren auf dem Berge Samariens, die Vornehmen des ersten
der Völker. [7]Darum nun müssen sie an der Spitze der Verbannten in die Ver-
bannung ziehen, | und ein Ende hat das Gekreische der Hingelagerten. || [8]Der Herr
Jahve hat bei sich selbst geschworen, | (Spruch Jahves des Gottes Sebaot):
Ich gebe die Stadt und alles, was sie in sich birgt, preis, || ich verabscheue den Stolz
Jakobs | und hasse seine Paläste. || [11]Denn siehe Jahve befiehlt, und er wird

anschließen. Marti hat v. 7 zum vorhergehenden Stück ziehen wollen, aber das geht nicht aus metrischen Gründen, denn v. 7 ist nicht als Doppeldreier zu lesen, vielm. bildet v. 7 mit seiner Gerichtsverkündigung den Gegensatz zu den im vorhergehenden Vers ausgesprochenen Ged.: sie leben in dem Bewußtsein die Ausgezeichnetsten des ersten Volkes zu sein dahin. Wie eine schrille Dissonanz klingt es den also Angeredeten in die Ohren, daß sie an der Spitze der Exilierten in die Verbannung ziehen müssen. לכן gehört wohl dem Red. zu. עתה führt den Wendepunkt ein wie Hos 2 12 5 7 u. ö. מרזח סרוחים eine Paronomasie, jenes stat. constr. zu מַרְזֵחַ Jer 16 5, wo es freilich vom Klagegeschrei steht. Es scheint mir nicht geraten, den eigenartigen Text in 7b zu Gunsten des von LXX gelesenen preiszugeben: ἐξαρθήσεται χρεμετισμὸς ἵππων ἐξ Ἐφραίμ = יסר מצהלת סוסים מאפרים. Der MT paßt trefflich in den Zusammenhang, nicht so dieser; das von Oettli vor סרוחים vermißte ה könnte nach ח leicht ausgefallen sein. v. 8 bekräftigt die Sicherheit des kommenden Gerichts durch einen Schwur Jahves bei sich selbst, vgl. 4 2. נאם י׳ וגו׳ das in LXX fehlt, ist Variante zu 8aα, zu dem freilich ein Stichos jetzt fehlt. Offenbar gehört v. 8b hierher, der irrtümlich an das Ende des v. 8a geraten ist. אדני in 8a ist mit LXX zu tilgen. Vor מתעב, wie st. מתאב zu lesen ist, ist vielleicht כי zu ergänzen. Jedenfalls ist עיר Samarien, das mit allem, was darinnen ist, den Feinden preisgegeben wird Dtn 32 30. Israels Hochmut, der in den Tagen Jerobeams durch seine Erfolge stark gestiegen war vgl. 6 1. 13, ist ihm zuwider, er haßt seine Paläste, in denen diese hochmütigen Großen hausen. מתאב ist Schreibfehler für מְתָעֵב, vielleicht aber auch absichtliche Milderung des starken מתעב. Siev.-Guthe setzen hinter den ersten Stichos von v. 8 den letzten und lassen den vorletzten auf גאון יעקב folgen, so werden aber die zusammengehörigen Begriffe durch den dazwischen tretenden Satz מתעב וגו׳ auseinandergerissen. Metr. Gründe zu dieser Umsetz. liegen nicht vor, denn והסגרתי kann grade so gut wie וארמנותיו als Zweiheber gelesen werden. Demnach wird מתעב וגו׳ hinter בנפשו zu setzen sein. v. 9. 10 zeichnen die Größe des Gerichts. v. 9 ist sprachlich einfach. Aus v. 9 folgt natürlich nicht, daß gewöhnlich eine solche Zahl Männer in einem Hause wohnen, sondern absichtlich ist eine so große Zahl angenommen: selbst wenn so viele darin wohnen, doch verfallen sie dem Tode (Marti). והיה ist aus metrischen Gründen zu tilgen. v. 10 in seinem ersten Stichos spottet jeder Erklärung. Das Suff. in דודו, נשאו und מסרפו ist ohne Beziehung: man pflegt es auf einen der vorher erwähnten zehn Toten zu beziehen; מסרפו müßte = משׂרפו sein im Sinne von „Bestatter“, was nicht nur um deswillen bedenklich ist, weil das Verbrennen der Leiche etwas ganz Ungewöhnliches war, vgl. Lev 20 14 21 9 Jer 7 15. 25 I Sam 31 12 u. meine Archäol. I, 188 f., sondern auch weil das Suff. verwunderlich ist: sein Vetter und sein Verbrenner? Eher könnte man an מְסַפְּדוֹ denken. Jedenfalls wird מסרף nicht den „Verbrennungsbeamten“ oder den bezeichnen können, der zu Ehren des Toten den Leichenbrand anzündet (Marti). Auch mit der Konj. מְסַפְּרוֹ „sein Wegschaffen“ (Ehrlich) ist nicht zu helfen, denn ספר läßt sich im Hebr. in dieser Bedeut. nicht nachweisen. Da nun dieser Stichos ein Doppeldreier, nicht aber ein Siebener ist, wie man erwarten sollte, so wird wohl 10aαβ als Interpolation auszuscheiden sein. Aber auch in den folgenden Versen bleiben Schwierigkeiten, die vor allem in dem Anschluß von v. 11 an v. 10 liegen, als Forts. von v. 10 läßt sich v. 11 kaum begreifen. Die einfachste Lösung scheint mir die von Guthe vorgeschlagene v. 11 als Forts. von v. 8 anzusehen. Mit v. 11 nimmt der Proph. das Wort und bringt in anderer Form noch einmal den Ged. von v. 8 zum Ausdruck, zu dem dann v. 9. 10aγb die weitere Ausführung bringt: wer bei der Eroberung vom Feind

das große Haus in Stücke | und das kleine in Trümmer schlagen. || [9]Und wenn zehn
Menschen *sich verbergen* | in einem Hause, so werden sie sterben. || [10]. . . . . . . um
die Gebeine aus dem Hause zu schaffen, und wenn einer sagt zu dem, der
im innersten Raum des Hauses ist: | ist Jemand noch bei dir? || und der antwortet:
nein, so wird er sagen: Still, | denn man darf den Namen Jahves nicht erwähnen! |
[12]Laufen etwa Rosse im Felsgebirge, | oder pflügt man mit *Rindern das
Meer*, || daß ihr das Recht in Gift verwandelt | und die Frucht der Gerechtigkeit in
Wermut? || [14]Ja siehe, ich lasse wider euch, Haus Israel, ein Volk auf-

---

verschont ist, wird von der Pest dahingerafft. v. 11 deckt sich so im Wesentlichen mit v. 8. In v. 10 sind ja die drei אמר auffallend, aber aus dem Zusammenhang ergibt sich doch klar, wer das Subj. in jedem אמר: im ersten irgend ein Hinzukommender, der den einzig Überlebenden im Hause anredet, der nun als Antwortender Subj. im zweiten אמר ist, während im dritten אמר wieder der erste redend eintritt; als der im Hause allein noch Lebende antwortet אפס und nun wohl in Klagen ausbrechen will, bei denen er viell. den Namen Gottes nennen könnte, da fällt ihm der erste ins Wort mit der Mahnung: still, man darf den Namen Gottes nicht nennen. Der Überlebende hat sich in den innersten Winkel des Hauses geflüchtet, weil er glaubt dort am ehesten gesichert zu sein, wenn der zürnende Gott oder der von ihm gesandte Pestengel durch das Volk hinzieht. Aber selbst in diesem Fall hält der Findende es für nötig vor der Aussprache des Namens der Gottheit zu warnen. Die Vorauss. dieser Warnung ist der Glaube, daß zwischen dem Namen und seinem Träger ein geheimnisvoller Zusammenhang besteht: wer den Namen der Gottheit kennt, vermag durch das Ausrufen des Namens die Gottheit herbeizuzitieren vgl. I Reg 17 18 die Sorge der Witwe, daß der Gottesmann die Aufmerksamkeit der Gottheit auf die Witwe gelenkt. Zu ל mit dem Inf. vgl. K. § 114l. Zu הַם vgl. Zeph 1 7 Hab 2 20 Zch 2 17. Der Sinn des Verses ist auf diese Weise völlig klar und verständlich, so daß ein Grund zu Umgestaltungen, wie sie Riedel Untersuchungen S. 25ff. Zejdner ThSt IV, 196ff. Oort u. a. versucht haben nicht vorliegt. Da v. 11aα sich mit dem Folgenden stößt, so ist 11aα einem Red. zuzuweisen. In v. 9 will Guthe st. יותרו lesen יִסָּתֵרוּ.

XVII. v. 12. 14. In Israel ist alle natürliche Ordnung auf den Kopf gestellt, wie wenn man Rosse statt der Steinböcke auf die Felsen versetzte oder wie wenn man mit den Rindern statt des Ackers das Meer pflügen wollte. So haben sie das Recht in Gift und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut verkehrt. Statt des Rechtes erleidet der Unschuldige Vergewaltigung und statt der Heilung Vernichtung. Die Verse enthalten zwei Doppeldreier wie v. 13 ein Doppeldreier ist. Das scheint auf ursprünglichen Zusammenhang hinzuweisen, was aber nicht der Fall ist, denn so deutlich v. 13 mit 6a und b zusammenhängt vgl. oben, so klar ist es andrerseits daß v. 12 in der Reihe der Doppeldreier 6 1. 3–6 nicht unterzubringen ist. Demnach muß v. 12 ein selbständiges Stück sein, zu dem v. 14, die Gerichtsdrohung, die Ergänznng bringt, der aber wie der Augenschein lehrt, in seinem vorliegenden Text als Doppeldreier nicht zu lesen ist. LXX codd. Sin. hat allerdings נאם יהוה אלהי הצבאות nicht gelesen, nach Ausscheidung dieser Worte könnte man v. 14 als Doppeldreier lesen, aber auch so macht v. 14 den Eindruck eines Prosatextes. Auffallend ist in v. 12 בבקרים, weil 1. בקר als coll. keinen Plural bildet, und 2. zu יַחֲרוֹשׁ das Obj. fehlt. J. D. Mich. hat durch andere Abteilung der Konsonanten geholfen, indem er mit Recht las: יֵחָרֵשׁ בַּבָּקָר יָם. Zu ראשׁ vgl. Hos 10 4 und zu לענה vgl. 5 7. Als Frucht der Gerechtigkeit ist die unparteiische Rechtspflege gedacht, statt ihrer triumphiert der Frevel vgl. 6 3 5 7. Zu v. 13 vgl. oben nach 6a. כי הנני v. 14 begründet die negative Frage in v. 12, daß verkehrte Welt nicht bestehen kann. Trotz des indeterminierten גוי ist doch natürlich an die Assyrer zu denken, die das Reich in seinem ganzen Umfang überwältigen werden vgl. Jes 5 26, wo לְגוֹי מִמֶּרְחָק statt לְגוֹיִם מֵרָחוֹק zu lesen ist. Oft wird wie hier die Nordgrenze Israels durch מלבוא חמת bezeichnet, d. h.

stehen, das wird euch von der Gegend um Hamat bis zum Steppenbach bedrängen, Spruch Jahves, des Gottes der Heerscharen.

III. Kap. 7–9, 7.

7 [1]So ließ mich der Herr Jahve sehen: | siehe da *Heuschreckenbrut*, || als

von da an, wo es nach Hamat geht, I Reg 8 65 II Reg 14 25. Der hier erwähnte נחל הערבה ist wahrscheinlich identisch mit dem נחל הערבים Jes 15 7, dem Grenzbach zwischen Moab und Edom, dem heutige W. el-Aḥsa, vielleicht ist sogar hier הערבים zu lesen vgl. LXX δυσμῶν (Marti). Da Jerobeam II. sein Gebiet nach Moab hin wahrscheinlich stark ausgedehnt hat, so erscheint hier נחל הערבה als Grenze, während II Reg 14 25 ים הערבה als Grenze in den Tagen Jerobeams genannt wird; vielleicht ist die Differenz zwischen beiden Stellen so zu erklären, daß II Reg 14 25 mehr an die faktische, hier an die ideale Grenze Israels gedacht ist. Wellhausen hat in נחל הערבה eine Korrektur vermutet, weil wegen v. 1. 11 notwendig eine Juda mit einschließende Grenze gemeint sein müsse, ursprünglich sei vielleicht נחל מצרים geschrieben und das sei durch einen andern, der Juda ausdrücklich ausnehmen wollte, in נחל הערבה verändert. Aber diese Anschauung Wellh.s geht von dem jetzt vorliegenden Text in v. 1 aus, der aber wie oben nachgewiesen, korrigiert ist, der ursprüngl. Text in v. 1 wie die folgenden vv. denkt nur an das Nordreich. Auffallend ist freilich die hier vorliegende Gerichtsverkündigung: derselbe Prophet, der dem Nordreich mehrfach den Untergang verkündigt, der 5 2 den Klagegesang anstimmt: gefallen ist die Jungfrau Israel und steht nicht wieder auf, der 3 12 verkündigt, daß es mit Israel geht wie mit dem Schaf, das der Hirt dem Löwenrachen entreißt: nur zwei Schenkel oder ein Ohrläppchen bleiben übrig, der kann seine Gerichtsdrohung nicht in die Worte zusammenfassen: ein Volk werde Israel von der Nordgrenze bis zum Süden hin bedrängen. Offenbar geht v. 14 auf einen Interpolator zurück, der in v. 14 zu v. 12 eine Ergänzung schuf.

c. 7–9, 7. Über den Zusammenhang dieser Kapitel kann kein Zweifel sein: der Prophet gibt uns einen Einblick in die ihm gewordene Gewißheit des Unterganges Israels, durch die er zum Propheten wurde vgl. 3 7. Die Verkündigung dieses Unterganges ist der Anlaß für die Verdrängung des Amos aus Bethel, und diese Feindschaft wiederum bestimmt ihn zu einer neuen Gerichtsverkündigung an Amasja, in welcher der Prophet die vorher gegebene Unheilsverkündigung wieder aufnimmt. Fraglich ist freilich, ob diese Kapp. in ursprünglicher Ordnung erhalten sind. Baum. sieht als eigentliche Einleitung 7 10-17 an, in dem uns zwar nicht vom Proph. selbst, aber auf Grund authentischer Informationen erzählt wird, daß Amos durch Ausweisung gezwungen wurde, seine prophetische Tätigkeit einzustellen. Mit 7 1ff. den Visionen gibt Amos nicht mehr Prophetie wie bisher, sondern die Rechtfertigung seiner Prophetie: es sind vier Strophen 7 1-3. 4-6. 7-9 8 1-3. Der Schluß des Abschnittes liegt vor in 9 1-7: Jahve hat bereits mit Gerichten gedroht, aber aus Erbarmen mit Volk und Land auf Fürsprache des Amos davon Abstand genommen, sie zu vollziehen Str. 1. 2. Nun aber ist das Ende beschlossen; es kommt durch Vernichtung der Heiligtümer und des Königshauses Str. 3 wie des Volkes und des Landes Str. 4. Wird das Verderben vor dem ehrwürdigsten und größten Heiligtum in Bethel, wo Jahve vornehmlich wohnt, halt machen? Nein auch Bethel soll fallen, Jahve selbst, statt es zu schützen wird es vernichten Str. 5 9 1ff. Die Visionen sind darnach des Proph. Antwort auf Anklage und Ausweisung. Aber gegen diese Annahme, daß 7 10-17 einst am Anfang von c. 7 gestanden habe, lassen sich schwerwiegende Bedenken nicht unterdrücken: nicht am Anfang von c. 7, sondern vielleicht am Anfang des Buches überhaupt hat 7 10-17 einst und zwar in vollständigerer Form gestanden und erst durch den Red. ist das Stück, und zwar verkürzt, an seine jetzige Stelle gelangt vgl. zu 7 10ff. Abgesehen von 7 10ff. gehen diese Kapp., wie das redende Ich des Proph. zeigt, auf den Proph. selbst zurück vgl. Jes 6 u. 7 1ff. – Diese Visionen sind wichtig, weil sie, wie Smend Alttest. Religionsgesch.[2] S. 84 hervorhebt, zeigen, „daß die Form der prophetischen

das Spätgras aufschoß | — und siehe da *ausgeschlüpfte Heuschrecken* nach der Mahd des Königs. || 2*Da sie nun daran waren | zu fressen das Kraut des Feldes*, das sprach ich: || Herr Jahve vergib doch, | wie soll Jakob bestehen, | da

---

Offenbarung der Psychologie angehört": durch Ideenassoziation werde קֵץ aus קַיִץ und die bereits gefaßte Ahnung von Israels Untergang gebe dem Korb mit dem reifen Obst seine bestimmte Bedeutung. Vgl. Riedel Untersuchungen I S. 27ff. und Budde in Beiheften der ZATW XXVII S. 65ff. Zur Geschichte des Buches Amos.

Erste Vision v. 1—3. Die Darstellung verläuft in Siebenern. Darum ist das אדני nicht zu beanstanden. Das in v. 1. 4. 7. 8 1 wiederkehrende הראני ist Term. für das visionäre Schauenlassen, denn ohne Zweifel ist an wirkliche Visionen, nicht aber an Einkleidung prophetischer Gedanken in die Form der Vision zu denken. Nach dem MT müßte als Subj. zu יוצר ergänzt werden אדני יהוה vgl. v. 4. LXX Syr. Targ. lesen יֵצֶר. לקש ist der Nachwuchs, welchen der März-April-Regen (מלקוש) hervorruft vgl. עשב in v. 2; an den zweiten Wiesenschnitt in unserem Sinn zu denken ist um deswillen unmöglich, weil der Palästinenser weder ehedem noch heute Heu kennt. Viell. ist בתחלת Variante zu [ב]עלות (Marti). 1b bestimmt nach dem MT לקש näher: es war nach der Mahd des Königs. Wahrscheinlich hat man bei גזי המלך daran zu denken, daß der König mit Rücksicht auf die Rosse, die er zu halten hatte I Reg 18 5, Laub und Kraut im Frühjahr zuerst schneiden durfte. Hoffm. hat zwar diese Bedeutung von גז bestritten und גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ von der Wollschur des Königs verstanden, aber da diese gewiß zu keiner andern Zeit geschah als sonst im Lande, so begriffe man das המלך nicht; zudem hat Wellh. für jene Bedeutung nicht nur auf Ps 72 6 verwiesen, sondern auch an das entsprechende arab. Nom. erinnert, das zwar gewöhnlich von der Dattelernte, aber daneben doch auch von der Mahd sich findet. LXX las anscheinend והנה ילק vgl. Jo 1 4 2 25 Na 3 15, eine Lesart, die Hoffm. u. a. bevorzugen: während גבי die Heuschreckenlarven seien, bezeichne ילק die ausgewachsenen Heuschrecken, was im Zusammenhang in der Tat einen guten Sinn gibt. Es kommt die Sorge des Hirten hier zum Ausdruck: „Haben an dem Nachwuchs des Wintergrases junge wie alte Heuschrecken bis in den Anfang der heißen Zeit gefressen, so droht, weil kein Regen mehr neues Gras zeitigt, vgl. v. 4, gänzlicher Weidemangel und Tod den Schafen." Der MT in 1b gibt eine für einen Israeliten völlig überflüssige Erklärung zu לקש, so daß man gezwungen wäre 1b als Zusatz einer späten Hand anzusehen. Dazu neigt auch Marti, der mit Volz אַחַר עֵת הַמַּלְקוֹשׁ für אחר גזי המלך lesen will, nur begreift man 1. nicht wie aus dieser LA der MT entstehen konnte und 2. nicht weswegen diese Glosse überhaupt nötig war, denn der Zusammenhang zwischen לקש und מלקוש war auch ohne diese Glosse für jeden jüd. Leser klar. In עלות und בתחלת sieht Baum. Dubletten, in der Tat ist eins neben dem andern überflüssig: am leichtesten würde sich graphisch עלת durch Dittographie aus חלת entstanden erklären, während man aus sachlichen Gründen sich eher für בַּעֲלוֹת als ursprüngl. Text entscheiden würde. In v. 2 muß im Anfang ein Textfehler vorliegen: weder gibt das in die Zukunft weisende והיה vor וָאֹמַר einen Sinn, noch auch אם, mag man es rein hypothetisch oder im Sinn von „sobald als, sooft als" vgl. Jes 4 4 Mch 5 7 fassen: denn damit ist nicht viel gewonnen, daß man erklärt: der Prophet sei längere Zeit von derartigen hier zum Ausdruck gekommenen Gedanken verfolgt. Wie der Prophet v. 4ff. ein Feuer sieht, welches die große Tiefe und die Erde gefressen, und er nun, nachdem er die ganze Größe der im Bilde dargestellten Israel drohenden Gefahr erkannt, fürbittend eintritt, so auch hier: der Prophet sieht Heuschrecken und erkennt die Gefahr der völligen Zerstörung, die droht, und im Gedanken daran, daß Israel ein so schweres Gericht kaum ertragen kann, drängt sich ihm die Bitte auf die Lippen: vergib doch. Der Textfehler ist nach Torrey durch Ausfall eines י nach ו zustande gekommen, zugleich will er mit anderer Abteilung der Konsonanten lesen: וַיְהִי הֵא מְכַלָּה vgl. Journ. of Bibl. Lit. 1894 S. 63. Zur Fürbitte des Amos vgl. Gen 18 22ff.

er doch klein ist! || 3 Jahve ließ es sich reuen: | „es soll nicht geschehen“ sprach
Jahve. ||
4 So ließ mich der Herr Jahve sehen: | siehe er rief *die Feuerflamme*, das
sie die große Tiefe *fresse* | und das Ackerland fresse. || 5 Da sprach ich: || Herr
Jahve laß doch ab, | wie wird Jakob bestehen, da er doch klein ist. || 6 Jahve ließ
es sich reuen: | „auch das soll nicht geschehen“ sprach der Herr Jahve. ||
7 So ließ mich *der Herr Jahve* sehen: | siehe er stand auf einer *Palast-

---

Ex 17_{8}ff. I Sam 7 Jer 15_{1}. Die Bitte סלח weist auf die Verbindung dieses Gerichts mit Israels Sünde: jenes ist der Beweis dafür, daß diese Gottes strafende Gerechtigkeit herausgefordert. מִי ist Zustandsakkus. vgl. ערום 2_{16}, während bei der LA der LXX מי יקים dies מי Subj. und יעקב Obj. sein muß; doch spricht die sofort folgende Begründung für den MT. קטן bezieht sich auf die geringen Hilfsmittel Israels, weswegen es einen solchen Schlag schwer verwinden wird. In v. 3 haben זאת wie das Fem. in תהיה dieselbe Beziehung, nämlich auf die vorher geschilderte Plage. Zu נחם על vgl. Ex 32_{14}. Dem v. 6 entsprechend wird auch hier אדני einzusetzen sein.

Zweite Vision v. 4–6. Am nächsten läge es קֹרֵא mit קרא „rufen“ zusammenzustellen, doch wird man nicht das auf באש folgende אדני י׳ als Subj. ansehen dürfen, das verbietet die Stellung, vielmehr wirkt in קרא entweder das vorhergehende א׳ י׳ als Subj. nach, oder das hinter באש stehende א׳ י׳ ist vom Rand an verkehrter Stelle in den Text eingedrungen: ein Glossator vermißte zu קרא ein Subj. u. fügte es am Rand hinzu. Jedenfalls ist לריב באש Textfehler, ריב will hier in diesem Zusammenhang, in dem es sich um die Gefahr der Vernichtung Isr.s handelt, ebensowenig passen wie קֹרֵא = קֹרֵה mit אש als Subj., vielmehr kann hier, wo es sich um die Bestrafung Isr.s handelt, nur Jahve Subj. sein. Unter den verschiedenen Versuchen der Schwierigkeiten Herr zu werden kann, soviel ich sehe, nur die Konj. der Bibl. krit. in Betracht kommen, die להב אש statt לריב באש lesen will. Jedenfalls verdient diese Konj. den Vorzug vor der Duhms, der קֹלֵעַ statt קרא und לָרֹב בְּאֵשׁ י׳ lesen will: diese Konj. scheint mir schon um deswillen unwahrscheinlich, weil das Bild der Schleuder, mit der Jahves Feuer geschossen wird, nicht recht passen will zu der doch ohne Zweifel dem Proph. vorschwebenden Gluthitze, die alles vernichtet. Auch Krenkels u. Oorts Vermutung wird kaum Zustimmung finden לרביב אש oder לרביבי אש zu lesen, da רביבים nur von Regenschauern gebraucht wird. Natürlich ist als Forts. von להב אש zu lesen וְתאכַל. תהום רבה v. 5 ist der große Ozean unter der Erde, aus dem die Quellen ihr Wasser empfangen Gen 7_{11}. Wahrscheinlich ist also bei אש an gewaltigen Sonnenbrand zu denken vgl. Jo 1_{19}f., in Folge dessen die Quellen, welche die תהום רבה speist, versiegten. הַחֵלֶק müßte der Acker sein vgl. Mch 2_{4} II Reg $9_{10.36}$f., was keine Bedenken hat, so daß zur Korrektur in התבל, das aber immer nur artikellos vorkommt, kein Grund vorliegt vgl. Oort. Eine sichere Wiederherstellung des Textes wird nicht möglich sein.

Dritte Vision v. 7–9. Hat es sich in v. 1ff. um eine Heuschreckenplage, v. 4ff. um eine große Dürre, die alles vernichtet, gehandelt, so hier um Israels Vernichtung: also eine fortgehende Steigerung der Drohungen tritt hervor, weil die Vorauss., unter der Jahve von seiner jedesmaligen Drohung abließ, nämlich Israels Umkehr, sich nicht erfüllte. Vgl. A. Condamin Rev. Bibl. Intern. IX, S. 586ff. In v. 7 ist offenbar אדני (hinter והנה) hinter הראני zu setzen und entsprechend den vorhergehenden vv. durch יהוה zu ergänzen vgl. LXX. In נצב ist אדני יהוה Subj. vgl. v. 4 קרא und vielleicht v. 1 יוצר. אנך hinter חומת ist irrig in den Text gedrungen, wahrscheinlich aber ist nicht חומה zu lesen, sondern hinter חומה ein Nomen ausgefallen, da aus metrischen Gründen ein solches kaum zu entbehren ist. Freilich werden wir betreffs des hinter חומת ausgefallenen Wortes über Vermutungen nicht hinauskommen. Die wahrscheinlichste scheint mir die von Sellin, er schlägt ארמון bezw. ארמנות vor vgl. Thr 2_{7}, so kommt erst בקרב zur vollen Geltung und vor dem Folgenden

mauer* mit einem Lot in seiner Hand. | [8]Und Jahve sprach zu mir: || was siehst
du, ʿAmos? und ich sprach: | ein Lot. Da sprach *Jahve: || siehe ich lege* ein Lot
an inmitten meines Volkes Israel, | ich will ihm nicht ferner vergeben. || [9]Und es
sollen die Höhen Isaaks zerstört | und die Heiligtümer Israels wüste werden, || und
ich erhebe mich wider Jerobʿams Haus mit dem Schwert | (und Israel soll ins
Exil ziehen). ||
[10]Da ließ Amasja, der Priester von Bethel, Jerobʿam, dem König von Israel,
sagen: | ʿAmos stiftet wider dich Verschwörung an || inmitten des Hauses Israel, das

---

paßt ein derartiges Wort vortrefflich, so ist auch das שׁם verständlich, das von der Anwendung „des Brecheisens" kaum verständlich wäre. Die Behauptung Condamins, daß חומת אנך ein uneinnehmbares Bollwerk sei, ist ebenso unwahrscheinlich wie die andere, daß אנך, das Jahve in der Hand hat, eine eiserne Waffe oder Instrument sei, womit Jahve die Zerstörung vollführt! Keine der Verss. hat אנך so verstanden, freilich scheinen sie eine einhellige Tradition nicht mehr gekannt zu haben. LXX hat das Wort mit ἀδάμας = Stahl übersetzt, mit welchem Recht ist zweifelhaft. Auch in den andern semit. Dialekten findet sich das Wort, das teils als Blei, teils als Zinn gefaßt wird, wahrscheinlich ist das Wort Fremdwort vgl. Lagarde Armen. Stud. 103, Lyon Sargontexte S. 92. An „Bleilot" hat zwar keiner der Alten gedacht, aber die Möglichkeit dieser Bedeutung wird sich nicht bestreiten lassen und innerhalb dieses Zusammenhanges hat diese Erkl. eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, denn dem Zusammenhang entsprechend handelt es sich um ein Bild, das die richterliche d. h. zerstörende Tätigkeit zur Darstellung bringen und wie zu diesem Zweck auf die Verwendung von Meßschnur und Setzwage in Jes 34_{11} hingewiesen wird, so hier auf das Bleilot. Die Frage an den Proph. v. 8 hat nur den Zweck, die Bedeutung des Symbols an die Antwort anzuschließen, nach dem Lot bezw. Maß läßt Jahve niederreißen vgl. zu v. 7. Warum in v. 9 grade die Heiligtümer hervorgehoben werden, ist nach dem an andern Stellen dargelegten Gedanken des Proph. klar: weil grade sie die Aufmerksamkeit des Volkes von dem Einen, was not ist, der Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, abgelenkt haben, nicht aber darum, weil sie illegitim waren, denn der Gebrauch von במות mit diesem Nebenbegriff stammt aus der deuteronomischen Zeit, hier ist במות = מקדשים. Nicht minder ist die hier hervortretende Drohung gegen das Haus des Jerobeam verständlich: ihm gehörten zum Teil jene 3_{9}ff. 4_{1}ff. 6_{1}ff. Getadelten an, vor allem aber hatte Jerobeam seine wesentliche Aufgabe vergessen, über der Pflege von Recht und Gerechtigkeit im Volke zu wachen. Freilich ist das Volk, wenn auch das Königshaus und seine Heiligtümer hier herausgehoben werden, von dem Gerichte doch nicht frei, wie das schon v. 8fin. deutlich sagte vgl. auch $1_{5.15}$ 2_{3}. In dieser Annahme von dem Losbrechen des Gerichts noch in der Zeit des Jerobeam stimmt übrigens Amos mit Hosea vgl. 1_{4}; eigentümlich ist dem Amos hier und v. 16 der Gebrauch von ישחק für ישראל, ähnlich bei Hosea die von אפרים für ישראל. Vielleicht ist am Anfang eine Hebung und am Schluß etwa וישראל גלה יגלה ausgefallen, denn wir haben hier Siebener. v. 9 dem Amos abzusprechen (Praet.) liegt kein Grund vor, wohl aber wäre es möglich, daß v. 9 urspr. einem andern Zusammenhang angehörte.

7, 10–17. Nach der Verbindung, in der 7_{10}ff. jetzt stehen, brachte diese offen ausgesprochene Drohung über die Heiligtümer und das Königshaus des Nordreichs die schon länger gegen Amos bestehende Gärung zum offenen Ausbruch, denn offenbar setzen die Anklagen des Amasja mehr als eine einmalige Predigt voraus. Man sah in dieser Gerichtsverkündigung des Amos eine Gotteslästerung, denn die Höhen waren ja nicht Symbole der Gegenwart Jahves, sondern seine Wohnstätten; ihr Untergang sowie der Israels, als des Volkes Jahves, vgl. das Israel aus dem Mund genommene Wort 3_{2}a, war zugleich der Untergang Jahves selbst nach der Anschauung dieses Volkes. Je eifriger Israel Jahves Kultus betrieb, das Einzige, was er nach ihrer Meinung verlangen konnte, um so mehr glaubten sie sich vor dem Verderben sicher, um so furchtbarer mußte sie daher des Proph.

Land vermag nicht | alle seine Worte zu ertragen. || [11]Denn so sagt ʿAmos: Jerobʿam wird durch das Schwert sterben, | und Israel muß aus seinem Lande in das Exil. || [12]Da sprach Amaṣja zu ʿAmos: Seher, auf, flüchte dich | ins Land Juda und iß dort Brot und prophezeie dort. | [13]Aber in Bethel sollst du nicht länger

---

Predigt treffen. So ist es begreiflich genug, daß Amasja, der Oberpriester von Bethel, sich des Amos zu entledigen sucht und ihn bei Jerobeam des Majestätsverbrechens anklagt. Das Stück unterbricht nicht nur den Zusammenhang zwischen 7_9 u. 8_1, es unterscheidet sich auch insofern von dem Vorhergehenden und Folgenden, als dort Amos uns als redendes Subj. entgegentritt, während hier ein andrer von Amos und seinem Auftreten in Bethel berichtet. Budde (Beihefte zu ZATW XXX S. 63ff.) hat darzutun gesucht, daß dies Stück einst am Anfang unseres Buches und zwar in vollständigerem Text gestanden hat, denn man erwartet etwas darüber zu hören, welche Wirkung diese Anklage des Amasja bei Jerobeam gehabt hat, nicht minder auch darüber, ob Amos schließlich freiwillig aus Bethel gewichen oder ob er mit Gewalt entfernt ist. Aus dem jetzigen Text erfahren wir auch nichts darüber, wo Amos diese Gesichte gehabt hat, nur aus 7_{10}ff. läßt sich das erschließen, offenbar wird, wie Budde vermutet, die Einleitung zu den Reden uns auch berichtet haben, wo des Amos Heimat gewesen, wie er nach Bethel gekommen usw. Der Red. unsers Buches hat einen Teil dieser Notizen in die Überschrift 1_1 eingeschoben und sodann dies größere Stück verkürzt in seiner jetzigen Gestalt in unsern Zusammenhang eingefügt. Das Stück ist für uns von größtem Wert, weil wir hier nicht nur Nachricht von des Amos Wirksamkeit in Bethel erhalten, sondern auch einen Blick tun in den schweren Konflikt des Amos mit den Vertretern der offiziellen Religion Israels und ihre Verständnislosigkeit für des Propheten Gedanken. Was Amasja v. 10f. an Jerobeam meldet, ist nicht „verschärfter persönlicher Wortlaut“ (Or.), sondern ist tatsächlich des Amos Meinung: es ist selbstverständlich, daß in der Drohung gegen Jerobeams Haus er selbst einbegriffen ist, wie denn auch der Sturz der Dynastie und der Untergang der Heiligtümer nur Züge aus dem Untergang des Reiches überhaupt sind vgl. ($1_{5.15}$ 2_3) 5_{27} 6_{14}. Am Anfang von v. 11 ist עָמוֹס aus metr. Gründen zu streichen, ebenso am Schluß מֵעַל אַדְמָתוֹ. Amasja ist כֹּהֵן בֵּית אֵל d. h. der Oberpriester von Bethel und die andern Priester sind seine Untergebenen. Charakteristisch ist die Art der Bekämpfung des Amos mit politischen Gründen, was sich in ähnlicher Weise im Laufe der Jhdte. immer wiederholt hat. In לְהָכִיל liegt wohl das Bild eines Gefäßes vor, das nur ein bestimmtes Maß von Flüssigkeit aufnehmen kann, entweder es läuft über oder die gärende Flüssigkeit sprengt die Bänder. So wirken des Amos Worte, sie sprengen das Gefüge des Staates. Daß die v. 12 gemeldete Ausweisung in Folge der von Jerobeam eingetroffenen Antwort geschah, sagt der Text nicht, offenbar handelt Amasja als getreuer Beamter des Königs auf eigne Hand. In der Forderung: in Juda zu prophezeien und dort sein Brot zu essen liegt der Vorwurf versteckt, daß des Propheten Tätigkeit durch persönliche Interessen bestimmt ist. Offenbar hatte Amasja die in feste Genossenschaften zusammengeschlossenen Bene Nebiim vor Augen, welche wohl meist von milden Gaben lebten vgl. Mch $3_{5.11}$ und außerhalb ihres Wohnsitzes gewöhnlich nicht wirkten. Amasja sieht in der Tätigkeit des Amos lediglich eine Profession, die Amos übt, um sich auf diese Weise seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Mit חֹזֶה redet Amasja den Amos an, das wie רֹאֶה vgl. Jes 30_{10} Mich 3_7 II Sam 24_{11} den Propheten als „Hellseher“ bezeichnet, der sich darauf beruft, durch Visionen vgl. 7_1ff. den Willen der Gottheit erkannt zu haben. Es ist möglich, daß diese Benennung eine leise Ironie zum Ausdruck bringt: der du allein von den Menschen zu sehen vermeinst (Marti). Zu לֵךְ־ vgl. K. § 119s. Mit Recht hat man v. 12 für Juda als Heimat des Proph. geltend gemacht, nur von dieser Vorausſ. aus ist des Amasja Forderung verständlich. Daß Amasja gar in diesem Falle שׁוּב statt לֵךְ hätte sagen müssen, ist eine unbegründete Forderung. Die Ausweisung aus Bethel v. 13 wird damit begründet, daß dies ein Königs- und Reichsheiligtum d. h. Staatskirche ist, über das der König also freies Verfügungsrecht hat: er

prophezeien, || denn ein Königsheiligtum und ein Reichstempel ist es. | 14 ʿAmos aber
antwortete dem Amasja und sprach: || Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten
Schüler, sondern ein *Schafhirt* | und Sammler von Maulbeerfeigen. || 15 Und Jahve
hat mich hinter der Heerde weggenommen, | und Jahve hat zu mir gesagt: || gehe,
prophezeie gegen mein Volk Israel. | 16 So höre denn nun Jahves Wort: du
sagst: du sollst nicht prophezeien || gegen Israel und nicht predigen über Isaaks
Haus || — 17 darum so spricht Jahve *wider dich*: | dein Weib wird zur Hure in
der Stadt, || und deine Söhne und Töchter werden durch das Schwert fallen, | und
dein Land wird mit der Meßschnur verteilt werden, || du selbst wirst in unreinem
Lande sterben, | und Israel wird hinaus müssen ins Exil aus seinem Lande. ||

8 1 So ließ der Herr Jahve mich sehen: | siehe da war ein Korb mit ge-
erntetem Obst. | 2 Und er sprach: was siehst du, ʿAmos? | Und ich sprach: einen

---

traf selbständig Anordnungen, setzte die Priester ein und ab usw., er macht also lediglich von seinem Hausrecht Gebrauch (Wellh.), wenn er Amos ausweist vgl. m. Arch. II, S. 95ff. בית אל v. 13 ist Akk. loci. Vielleicht ist das zweite הוא zu tilgen vgl. v. 14b (Löhr, Baum.). v. 14f weist Amos des Amasja Annahme zurück: nicht persönliche Gründe, um seinen Lebensunterhalt zu finden, haben ihn dazu getrieben, als Verkündiger von Jahves Wort aufzutreten, er steht mit den Bene Nebiim, diesen Angehörigen der Prophetengenossenschaften, in keinerlei Verbindung, sondern er ist seinem Berufe nach Schafzüchter, nur zeitweise hat er in Jahves Auftrag diesen Beruf unterbrochen, um wider Israel zu weissagen. בוקר ist sicher Textfehler, es könnte nur den Rinderhirten bezeichnen, was aber weder mit v. 15a noch mit 1_1 stimmt; nach 1_1 müssen wir נֹקֵד lesen, das auch durch 15a sicher gestellt wird, da das arab. nakad eine besondere Art von Schafen bezeichnet. בולס vgl. de Lagarde Mitteilungen I, 68f. bezeichnet wohl das Einritzen der Maulbeerfeige, dadurch fließt der herbe Saft ab und der zurückbleibende kommt in Zuckergärung vgl. Theophr. hist. plant. 4, 2. Plin. hist. nat. 13, 14, die Feigen werden von Amos vielleicht als gewöhnliche Nahrung der auf der Trift sich aufhaltenden Hirten genannt. אנכי am Schluß von v. 14a ist zu tilgen, wie die Symmetrie zwischen den beiden parallelen Stichen nahe legt (Löhr, Baum.). Absichtlich wird in 15a und b das Subj. יהוה herausgehoben: nicht eigener Wille, sondern Jahves Gebot hat ihn von der Herde weggenommen, und derselbe Jahve hat ihm den Auftrag, gegen Isr. zu weissagen, gegeben. Zu על = אל vgl. v. 16. Wegen dieser Verstockung gegen des Proph. und damit gegen Jahves Wort folgt nun v. 16 ein Amasja besonders treffendes Gerichtswort; damit wiederholt Amos nur seine alte Weissagung, gibt ihr aber diese persönliche Spitze. ועתה שמע דבר יהוה will Baum. streichen, weil die Wendung erst vor v. 17 am Platze ist, wofür auch metr. Gründe sprechen (Sievers-Guthe). Ob הטיף ein verächtlicher Ausdruck war = sabbern (Hoffmann III, 109), ist sehr fraglich, weder Mch 2_{11} vgl. v. 7 noch Ez $21_{2.7}$ lassen sich mit einer solchen Auffassung vereinigen, offenbar war es ein dem parallelen נבא wesentlich synon. Verb. Wahrscheinlich sind aus metr. Gründen die Worte על ישראל bis ישחק als Interpol. anzusehen. Zu זנה v. 17 vgl. Zch 14_2: das Weib wird bei Eroberung der Stadt geschändet, seine Kinder werden getötet, sein Grundbesitz wird den Eroberern zuerteilt, er selbst stirbt in der Fremde in unreinem Lande, dort hat nämlich Jahve keine Wohnstätte, sondern es ist das Land anderer Götter und darum für den Isr. unrein Gen $4_{14.16}$ I Sam 26_{19} Hos 9_3 vgl. m. Arch. II, 275f. Am Schluß ist aus metrischen Gründen מֵעַל אדמתו zu streichen (Sievers-Guthe), während Marti den ganzen Schlußsatz וישראל וגו׳ ausscheiden will. Beachte übrigens den scharfen Gegensatz zwischen אתה אמר v. 16 und כה אמר יהוה v. 17.

8, 1–3 bringt die Gesch. der dem Proph. zu Teil gewordenen Visionen zum Abschluß. קַיִץ eig. Hitze, Sommer bezeichnet hier wie II Sam 16_2 Jer 40_{10} das reife Obst. Dieser Korb reifen Obstes versinnbildet das Ende Israels v. 2. Diese Deutung ist einerseits durch

Korb mit geerntetem Obst. || Da sprach Jahve zu mir: die Ernte ist für mein
Volk Israel gekommen, | ich will ihm nicht länger vergeben. || [3]Da heulen die
Sängerinnen der Paläste an jenem Tage, | viel Leichen gibt es an jedem
Ort, || „Still", spricht der Herr Jahve.
[4]Höret dies, die ihr die Armen zertretet | und die Elenden im Lande
zu Grunde richtet, || [5]die ihr sagt: .... wann wird der Neumond
vorüber sein, | daß wir Getreide verkaufen || und der Sabbat, daß wir Korn auf-

---

die Ähnlichkeit des Lautklanges קַיִץ קֵץ bestimmt, andrerseits aber auch die sachliche Verwandtschaft, Wellh. erinnert an Mt 13 39 ὁ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν; zu dem Bild vom Obstkorbe vgl. Jer 24. Wenn כלוב קיץ ihm zum Bild für Israels Ende wird, so beweist das, wie stark dieser Gedanke des kommenden Gerichts ihn beschäftigt hat. v. 3 erläutert den Gedanken des Gerichts, wahrscheinlich ist v. 3 ein Zusatz, denn mit v. 2 ist ein volltönender Abschluß gegeben. Sievers-Guthe wollen den v. nach v. 10b setzen und stellen dabei die Glieder um. Gewöhnlich erklärt man: die Gesänge der Freude sollen in Geheul verwandelt werden (Keil u. a.), aber genau wäre doch nur zu übers.: „die Lieder des Tempels sollen wehklagen", eine auffallende Art des Ausdrucks vgl. 8 10; dazu kommt der sonst nicht zu belegende Plur. שירות. Deshalb hat Hoffm. mit Recht die Vokalisation שָׁרוֹת vorgeschlagen: die Sängerinnen. היכל kann der Tempel sein, besser denkt man vielleicht an die Paläste, die jetzt von Liedern der Lust widerhallen vgl. 6 5. Das am Schluß von 3a sich findende נאם אדני יהוה ist überflüssig und störend (Baum.), ebenso ist ביום ההוא eingefügt, um dem v. eschatologische Bed. zu geben vgl. v. 9 und 11. 3b zeigt den Grund dieser Klagelieder. Leider ist 3fin. השליך הס unverständlich. Meist werden die Worte als Relativsatz zum Vorhergehenden gefaßt: „welche man in der Stille hinwirft", oder auch als selbständige Aussage, aber dabei ist bedenklich 1. das Fehlen des Obj. und 2. הס, das nicht Adv. sondern Imp. ist. Wahrscheinlich ist הס zu tilgen und הָשְׁלַךְ zu lesen, vielleicht ist auch הס parallel dem in 6 10 zu erklären: Gott geht richtend um, durch lautes Klagen könnte man seine Aufmerksamkeit und damit das Verderben auf sich ziehen, vielleicht ist 7 3b entsprechend אמר אדני יהוה zu ergänzen bezw. נאם אדני יהוה an den Schluß zu setzen.

8, 4–8 stehen in keinem direkten Zusammenhang mit 8 1-3, denn זאת 8 4 geht nicht auf die vorhergehenden Drohungen (Keil, Hitz. u. a.), sondern es weist auf v. 7 vgl. הדבר הזה in 3 1 4 1. Die Rede wendet sich wieder an die besitzenden Stände und zwar speziell an die reichen Kornwucherer, welche die Not des Volkes ausbeuten. Diese vv. 4–6 sind stark verwandt mit 2 6. 7, so daß es zweifelhaft ist, ob wir hier echten Amos-Text vor uns haben. Statt הַשֹּׁאֲפִים ist wie in 2 7 הַשָּׁאֲפִים zu lesen. In ולשבית muß ein Textfehler liegen: man erwartet hier einen dem השאפים entsprechenden Ausdruck um so mehr, als auch die Obj. אביון und ענוי ארץ im wesentl. identisch sind; jetzt steht der Inf. mit ל und ו ohne jede Verbindung da. Durch Hoffm.s Änderung וְלַשַּׁבָּת „und zwar am Sabbat" wird nichts gebessert, denn nicht nur daß der Parallelismus zerstört bleibt, auch die hier hervortretende Anschauung vertrüge sich kaum mit den Gedanken des Amos. Am leichtesten wäre durch Änderung von לשבית in הָעֹשְׁקִים geholfen vgl. 4 1 und LXX, die hier übers. καὶ καταδυναστεύοντες, womit sie 4 1 העשקות wiedergeben. Da hier in den echten vv. Siebener mit Dreiern abwechseln, so sehen Sievers-Guthe diesen Doppeldreier v. 4 als Zusatz an vgl. zu v. 6. 8. v. 5 zeichnet ihren rastlosen Eifer in der Ausübung dieses betrügerischen Handels. Neumond und Sabbat waren Tage der Freude und Ruhe von der Werktagsarbeit. לאמר steht außerhalb des Metrums vgl. 2 12 3 1. Bei dem jetzigen Text enthält der Schluß von 5a den einfachen Dreier, dem gewöhnlich ein Siebener vorhergeht, hier aber kann 5aα nur als Fünfer (2 + 3) gelesen werden. Das legt die Vermutung nahe, daß zwei Hebungen ausgefallen sind. לאמר geht auf die Hand des Red., der v. 4 mit v. 5 verbunden hat, bezw. auf den Verf. von v. 4 zurück. 5b ist von den vorhergehenden Verben נשבירה und

tun, | das Maß klein und den Preis groß machen | und die ⟨ ⟩ Wage fälschen
und Abfall vom Getreide verhandeln, || 6die für Geld Geringe | und Arme um
ein Paar Schuhe kaufen. || 7Jahve schwört bei Jakobs Stolz: | nie will ich alle
ihre Taten vergessen. || 8Soll darob nicht die Erde erzittern, | und alle ihre
Bewohner in Trauer geraten, || und sie sich überall heben wie *der Nil* |
und sich *senken* wie der Nil Ägyptens? ||

נפתחה abhängig: sie wollen Handel treiben, aber nur zu dem Zweck, das Maß klein und den Preis teuer zu machen d. h. unrechtmäßigen Gewinn zu erzielen; natürlich hat Amos mit seinem sittlichen Urteil ihre Worte gefärbt, denn nur aus seinem Sinn heraus kann von לְעַוֵּת מאזני מרמה die Rede sein. Epha war das gewöhnliche Maß für trockene Gegenstände vgl. m. Arch. I, 203; שקל ist eigentlich „das Gewicht“, dann eine Münze von bestimmtem Gewicht, hier muß es das Gewicht des zu entrichtenden Preises sein; mit Rücksicht auf ihn ist auch von der Wage die Rede. Auf diese Weise wird der Käufer auf doppelte Weise übervorteilt. Nach Wellh. nennt Amos die Wage an sich trügerisch, ähnlich wie Jesus den Mammon an sich ungerecht nennt; vielleicht aber ist das Resultat der Fälschung schon in dem מרמה vorausgenommen, um diesen Gedanken ihres trügerischen Handels so scharf wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Mit Wellh. ist wohl לְעַוֵּת zu lesen, denn das Verb. ist eigentlich עוה, von dem עות erst später abgeleitet ist. v. 6 ist in diesem Zusammenhange auffallend, denn nach v. 4. 5 hat der Proph. es hier mit einer ganz bestimmten Sorte von reichen Frevlern zu tun, mit Kornwucherern, wie paßt dazu dazu v. 6a? Es kommt dazu, daß sich derselbe Gedanke fast wörtlich in 2_6 findet, wo der Proph. diesen Vorwurf gegen die Richter und Machthaber erhebt, dort ist er an seiner Stelle, nicht aber hier. Daß der Arme um Korn zu bekommen sich selbst oder seine Kinder verkauft, sagen die Worte nicht, und doch wäre das die einzige Möglichkeit, sie in den Zusammenhang einzufügen. Offenbar ist v. 6a Interpol., die Wucherer treten wieder redend auf: sie verkaufen für teures Geld auch noch schlechte Ware, den Abfall vom Korn. Das fügt sich gut in jene Beschreibung der Wucherer, aber auffallend ist 6b nach 6a. v. 6b ist der zu v. 5b gehörige Dreier, vielleicht ist השאפים v. 4, das sich 2_7 findet, der Anlaß gewesen mit dem Material von 2_6 den v. 6b aufzufüllen. Jedenfalls hat 6b als Forts. zu 5b keine Bedenken, der Inf. wird nicht selten durch das Verb. fin. fortgesetzt. v. 7 bringt den Inhalt jenes זאת v. 4. Nach 4_2 6_8 liegt es nahe, גאון יעקב auf Jahve zu beziehen: so gewiß er Jakobs Stolz ist, so gewiß will er nicht ihre Taten vergessen vgl. 4_2 6_8. Es ist freilich richtig, daß 6_8 גאון יעקב in ganz anderm Sinn von Amos gebraucht wird, aber das schließt nicht aus, daß Amos diesen doppelsinnigen Ausdruck in ganz verschiedener Art auch gebraucht hat. Unsere Stelle hätte eine Analogie an $3_{1.2}$: wie er dort aus dem Wort des Stolzes: wir sind Jahves Volk in einer sie verblüffenden Art die Notwendigkeit ableitet, daß er ihnen das Gericht bringen muß, so weist er ähnlich hier darauf hin, daß grade er, auf den sie stolz sind und von dem sie hoffen, daß er als ihr Gott mit ihnen sein und die Augen zudrücken wird, ihre Taten nicht vergessen und vergeben kann. Diese Auffassung empfiehlt sich um so mehr, als dieser oder ein ähnlicher Gedanke nicht entbehrt werden kann, da v. 8 offenbar sekundär ist (Wellh. vgl. Orelli). LXX hat der Anrede v. 4 entsprechend מעשיכם gelesen. v. 8 versteht man meist von der Ahndung der Taten Israels in einem Erdbeben, aber mit Recht betont Wellh., daß das hier v. 8 nicht geweissagt, sondern daß höchstens sein notwendiges Eintreten begreifl. gefunden wird vgl. 4_{11}. על זאת ist auffallend, das könnte sich nur auf die Schilderung v. 4f. beziehen, ginge es auf מעשיהם v. 7, die Gottes Zorn herausfordern, so sollte man eher על אלה erwarten. Wahrscheinlich will der Interpol. den Ged. zum Ausdruck bringen, daß über solche Bosheit der Menschen die Erde selbst in Beben gerät vgl. Jes 24_{19} Mtth 27_{51}. כָּאֹר ist nach 9_5 = כיאר, und statt ונשקה ist nach 9_5 וְנִשְׁקְעָה zu lesen, עלה und נשקע sind die beiden Gegensätze, bezeichnet jenes das Steigen, so dies das Sinken des Wassers. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß כָּאֹר „dem Licht gleich“ und נִשְׁקָה „getränkt werden“ absichtliche

[9]Und dann an jenem Tage, spricht der Herr Jahve, | lasse ich die Sonne am
Mittag untergehen | und verfinstere die Erde am hellen Tage. || [10]Und ich verkehre
eure Feste in Trauer | und eure Lieder in Klage, || und ich bringe über alle Lenden
das Trauergewand | und auf jedes Haupt die Glatze, || und ich mache es wie die
Trauer um den Einzigen | und das Ende davon wie den bittern Tag. || [11]Siehe
Tage kommen, spricht der Herr Jahve, | da will ich Hunger in das Land
senden und Durst, | daß vergehet alles was in ihm wohnet, || keinen Hunger
nach Brot und keinen Durst nach Wasser, sondern darnach, die Worte
Jahves zu hören. [12]Da werden sie von einem Meer zum andern schwanken | und
von Mitternacht zum Aufgang umherschweifen, | um Jahves Wort zu suchen

Korrekturen eines Lesers sind. ונגרשה fehlt in 9_{5} und hier auch in LXX, offenbar haben wir eine Glosse vor uns, vielleicht veranlaßt durch das einem Leser nicht verständl. ונשקה; im Hebr. ist נגרש treiben, vertreiben vgl. Jon 2_{5}, von da aus läßt sich kein passender Sinn gewinnen; Jes 57_{20} wird נגרש vom Meer ausgesagt, aber die Richtigkeit der LA ist angezweifelt vgl. de Lagarde Proph. Chald. S. 4, aber selbst wenn der Text richtig ist, so ist doch nicht zu sehen, wie das dort vom Meere gebrauchte נגרש hier auf die Erde übertragen werden kann und zwar zwischen עלתה und נשקעה. Hoffm. will נִגְרְשָׁה lesen, was als Wort eines Glossators begreiflich ist vgl. Riedel Untersuchungen I S. 23f. — Aus den eben dargelegten Gründen hat Wellh. mit Recht den v. für einen späteren Zusatz angesehen.

v. 9 u. **10**. Der große Gerichtstag, ein Tag der Finsternis und Trauer. Das Stück ist nicht die Fortsetzung von v. 1—8, sondern ein völlig selbständiges Stück. v. 9aα ist wohl Interpolation des Redaktors, der auf diese Weise 9aβb. 10 in den Zusammenhang einfügte vgl. Jes 13_{10} Jo 2_{2} 4_{15}, es ist nicht unwahrscheinlich, daß Amos bei dieser Beschreibung des großen Gerichtstages von jener totalen Sonnenfinsternis beeinflußt ist, die er selbst am 9. Febr. 784 erlebt hat (J. D. Mich. Hitz. u. a.). Dann wird v. **10** alle Freude in Trauer verkehrt Hos 2_{13}. Die חגים als Erntefeste waren Feste der Freude vgl. Jes 9_{2}; über שק als Trauergewand vgl. m. Arch. I 193; über die später verpönte vgl. Dtn 14_{1} Trauersitte sich die Haare zu scheeren vgl. Ez 7_{12} Jes 15_{2}f. Jer 48_{37} Arch. I 194f. Das Suff. in שמתיה und אחריתה geht nicht auf das Land (Or.), sondern ist neutrisch zu fassen vgl. K. § 135p und bezieht sich auf den Zustand, in dem sie sich befinden: er wird der Trauer um den Einzigen entsprechen vgl. Jer 6_{26} Sch 12_{10}. Da v. 10 aus zwei Doppeldreiern besteht, die andern vv. aber Siebener sind, so gehört v. 10 vielleicht ursprünglich einem andern Zusammenhang an, oder v. 9. 10 sind überhaupt kein echtes Gut, wie vielleicht auch 11—14, so wären auch die für die eschatologischen Weissagungen charakteristischen Einleitungsformeln v. 9. 11. 13 begreiflich. v. **11—14**. Der Hunger nach Jahves Wort und das Verschmachten der blühenden Jugend. Ob diese Verse die grade Forts. von v. 9aβb 10 sind, ist fraglich, innerhalb des Textes liegt eine direkte Verknüpfung nicht vor. 11aα ist wieder Interpolation des Red., um das folgende Amos-Wort einzufügen, das freilich ebenfalls nicht unverändert erhalten ist. Jetzt verschmähen die Israeliten Jahves Wort vgl. 2_{12} 8_{10}ff., aber die Zeit wird kommen, wo sie sich danach sehnen werden, ohne daß Jahve ihr Verlangen befriedigen wird vgl. Mch 3_{6} I Sam 28_{6}. Das Verlangen nach Jahves Wort wird als Hunger und Durst dargestellt, weil Jahves Wort als Speise gedacht ist. Aus 11b—13 haben Sievers-Guthe geschlossen, daß in 11fin. וצמא hinter בארץ ausgefallen ist, und ebenso ziehen sie aus 9_{5}c ואבלו כל יושבי בה, das ganz vereinzelt steht, zur Ergänzung von v. 11fin. heran. Diese Ergänzungen werden notwendig sein, wenn hier Siebener vorliegen, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht. Das Bild des Durstes zog in v. **12** ונעו nach sich vgl. 4_{8}: kraftlos wanken sie vom Meer zum Meer d. h. von einem Ende der Erde bis zum andern, denn מים עד ים kann nicht vom Galiläischen bezw. Toten und Mittelländischen Meer verstanden werden (Hitz. u. a.), wo das beabsichtigt ist, finden sich andere Bezeichnungen vgl. Jo 2_{20} Sch 14_{8}, vielmehr ist die Wendung nach Ps 72_{8} Sch 9_{10} zu verstehen vgl. Mch 7_{12},

und werden nicht finden. || [13]Und an jenem Tage werden in Ohnmacht fallen die schönen Mädchen | und die jungen Männer vor Durst, || [14b]und sie werden fallen und nicht wieder aufstehen | [14a]die bei *dem Gott von Bethel* schwören | und sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan, | und so wahr *dein Patron* lebt, Beēršebaᶜ. || [3]Viel sind die Leichen an jedem Ort, | und es werden klagen die Palastsängerinnen. ||

---

es sind die Enden der Erde gemeint. Danach bestimmt sich auch die Bedeutung von מצפון ועד מזרח: es ist abgekürzter Ausdruck für die Erde nach allen Weltgegenden (Keil). Diese in v. 11. 12 vorliegende Auffassung erleidet aber durch v. 13 erhebliche Schwierigkeiten. Wie sich dort zeigen wird, setzt v. 13 wirkl. Hunger und wirkl. Durst voraus. Daß aber derselbe Schriftsteller in zwei aufeinander folgenden vv. einmal Hunger und Durst im eigentlichen und einmal im figürlichen Sinn gebraucht, ist, wie besonders v. 13 beweist, ausgeschlossen. Daraus ergibt sich, daß v. 11. 12 nicht im ursprüngl., sondern im überarbeiteten Text vorliegen und zwar muß offenbar v. 11b Interpolation sein, durch die der Begriff Hunger und Durst umgedeutet wird, und ebenso ist es in v. 12 mit dem לבקש את דבר י׳, dieser Zusatz steht in innerem Zusammenhang mit v. 11b. So von diesen Zusätzen befreit, haben wir einen einheitlichen und klaren Gedanken in den vv. 11—13. Diese Lösung des Problems verdient vor den andern, die vv. 11. 12 als jüngeren Einschub von 13. 14 scheiden, den Vorzug, weil bei dieser letzteren Erkl. zu v. 13. 14 der Kopf fehlt, den tatsächlich die vv. in sich bergen. v. 13 knüpft mit seinem ביום ההוא an v. 9. 10 an: an jenem Tage werden die in Jugendkraft und Jugendschönheit Stehenden kraftlos dahin sinken. Wird hier der in voller Lebenskraft stehende Teil des Volkes genannt, so kann das nur den Zweck haben, das Umfassende des Gerichts zu betonen: sinkt selbst er hin, um wie viel mehr alle andern Glieder! Damit ist schon gegeben, daß צמא so wenig wie תתעלפנה im bildlichen Sinne nach v. 11. 12 gedeutet werden dürfen, sondern die Ausdrücke müssen im eigentl. Sinne verstanden werden und ebenso wohl auch das ונעו in v. 12. Denn die Folge des Hungers und Durstes nach Jahves Wort kann nicht das Hin- und Herschwanken und das ohnmächtig Zusammenbrechen sein. Daraus ergibt sich, daß die Bestandteile in v. 11. 12, die „hungern" und „dürsten" umdeuten, nicht dem ursprünglichen Text angehören können. Wahrscheinlich steht mit der Interpolation in v. 11. 12 auch das ביום ההוא in Zusammenhang. Statt תתעלפנה wird wohl והתעלפו aus rhythm. Gründen zu lesen sein. v. 14 begründet sachlich die Notwendigkeit des Gerichts durch Beschreibung dieser vom Gericht bedrohten Sünder, und wieder ist es der Kultus, den der Prophet als wesentliches Übel heraushebt vgl. zu 5 21 ff. Da der Prophet sich sonst nirgend gegen eine bestimmte Form des Kultus richtet, in der er das Hauptübel sieht, sondern gegen den Kultus schlechthin um der verkehrten Stellung zu Jahve willen, in die dieser Kultus das Volk gebracht hat, so ist der Ausdruck אשמת שמרון auffallend, dieser könnte sich doch wohl nur auf das goldene Kalb von Bethel beziehen und würde uns bei Hosea sehr begreiflich sein vgl. Hos 8 5. 6 10 5, ebenso bei den Späteren, die in ihm die Hauptsünde des Nordreichs sahen; es kommt dazu der auffallende, sonst bei Amos sich nicht findende Gebrauch von שמרון = Israel, wofür sich bei ihm יוסף, יעקב und ישחק finden. Deshalb vermutet Wellh., daß hier eine Korrektur vorliegt und ursprünglich hier eine Bezeichnung des Gottes von Bethel sich fand. Am besten wird zu lesen sein: בְּאֵל בֵּיתְאֵל. Zum Schwören als Ausdruck der Verehrung vgl. Dtn 6 13 10 20 Jer 12 16 Jes 48 1. Von אלהיך דן ist die Rede, weil entsprechend den verschiedenen Baalen, welche Jahve aus ihren Heiligtümern verdrängte, auch Jahve differenziert wurde, daher die verschiedenen Namen אל עולם Gen 21 33 אל באר לחי ראי Gen 16 13 vgl. 33 20 35 7 usw. vgl. m. Arch. II, 8f. — Vielleicht ist דרך verderbt: dem vorhergehenden Glied entsprechend wird באר שבע Vokativ sein und in ך von דרך wird ein Suff. stecken. Hat LXX mit ihrem ὁ θεός σου nicht geraten, so könnte man אֵלְךָ vermuten vgl. אֵל בית אל Gen 35 7; Wellh. vermutet בֹּרְךָ = בְּאֵרְךָ vgl. רשה = ראשה Meša-Inschr. 3. 20; am einfachsten wäre die Konj. Hoffm.s u. Oettlis u. a. דֹּדְךָ, er erinnert an die mit דוד zusammen-

9 [1]Ich sahe den Herrn Jahve am Altare stehen, | mit *einem Hammer*
in seiner Hand, || und er zerschlug *die Becher*, | daß die Schalen bebten. || Und
er sprach: ich töte *im Erdbeben* sie alle | und bis auf den letzten will ich sie

---

gesetzten theophoren Eigennamen Dodai und Dodavahu = Dodijahu. Zu חַי vgl. K. § 93aa Note 1. Diejenigen, die דרך beibehalten, verstehen es von der heiligen Wallfahrt, während deren der Einzelne in besonderer Weise Jahve zugehörig war und diese Zugehörigkeit darzutun hatte vgl. die Mekkapilger. Da v. 14a sich nicht leicht an v. 13 anschließt, so hält Löhr nicht nur gewisse diaskeuastische Änderungen wie באשמת שמרון für vorliegend, sondern überhaupt 14a für eingeschoben, so daß also 14b die Fortsetzung zu v. 13 bildet, so daß sich gegenüberstehen תתעלפנה הבתולת היפות und הבחורים נפלו ולא יקומו, wobei freilich das Perf. נפלו stört, aber auch das Bedenken bleibt, daß durch diesen Eingriff der Bau dieser Verse zerstört wird. Die von Löhr hervorgehobene Schwierigkeit wird am einfachsten dadurch beseitigt, daß man v. 14 mit dem letzten Stichos beginnen läßt.

9, 1–7. Die letzte Vision von dem unmittelbar bevorstehenden Gericht, dem Niemand entgehen wird. Ohne Zweifel ist das Volk im Tempel gegenwärtig gedacht und wird nun unter den Trümmern desselben begraben, die schärfste tatsächliche Verurteilung ihres Kultus und der Wahnvorstellungen, denen das Volk sich hingegeben. Ohne Zweifel hängt diese Vision mit den vorhergehenden vier zusammen und bildet den Abschluß und Höhepunkt vgl. zu 7$_1$ff.

Da der Prophet in Bethel wirkt, hier seine Hauptanfeindung erfahren, in Bethel auch der Haupttempel des nordisraelitischen Reiches war vgl. 7$_{13}$, so kann darüber kein Zweifel sein, daß in v. 1 an den Altar zu Bethel zu denken ist. Hinter אדני ist יהוה einzufügen cf. Metr. Zu נצב על „stehen an" vgl. I Reg 13$_1$: Jahve überragt eben den Altar. Der Imp. הך ist unverständlich, da nicht zu sehen, wer angeredet ist. Schon Volz ThLZ 1900 Sp. 291 schlug ויך vor, durch diese Verderbnis ist ויאמר, das hinter הספים stand, vorgerückt. Natürlich ist in Folge des הך nun auch וַיִּרְעֲשׁוּ zu lesen. הכפתור das Ex 35$_{31.33}$ff. eine Verzierung am Schaft und den Armen des goldenen Leuchters bezeichnet, ist gewöhnlich vom Säulenknauf verstanden und da der Tempel nicht nur eine Säule hatte, sah man das Wort als Koll. an und הספים deutete man von den Schwellen. Wie freilich das בצעם בראש von hier aus zu verstehen ist, bleibt durchaus unklar. Treffend hat Sellin auch auf נצב על המזבח aufmerksam gemacht, eine Bemerkung, deren Zweck bei der gewöhnl. Auffassung unverständlich bleibt, man begreift sie vielmehr nur, wenn das, was Jahve schlägt, auf oder an dem Altar ist. Man könnte etwa an die Hörner des Altars denken, nur ist von dieser Auffassung aus nicht zu sehen, was mit כפתור anzufangen, denn unmöglich kann הכפתור aus הקרנות verderbt sein. Ist an die Hörner nicht zu denken, so bleiben nur die auf dem Altar befindlichen Geräte übrig: der Altar ist für die Opfer zugerüstet, die opfernde Gemeinde ruft Jahve herbei es gnädig anzunehmen und statt dessen schlägt der am Altar erscheinende Jahve alles in Trümmer. Sellin hat daran erinnert, daß LXX ἱλαστήριον auf כַּפֹּרֶת führt. An das kann nun freilich nicht gedacht werden, denn auch dabei wäre das נצב על המזבח nicht verständlich, wohl aber kann das von LXX gelesene Wort כְּפֹרֶת vokalisiert werden, das I Chron 28$_{17}$ Esr 1$_{10}$ 8$_{27}$ die Becher bezeichnet, neben denen הַסִּפִּים die Opferschalen I Reg 7$_{50}$ Jer 52$_{19}$ sein müßten. Jenes hat sonst freilich gewöhnlich den maskulinen Plural, aber wie ספות neben ספים, so wäre wohl auch כְּפֹרֶת neben כְּפֹרִים möglich. Wie ursprüngliches ויך verderbt wurde in הך, so ist ursprüngliches אֲבַצַּע in בצעם verderbt. Auch בראש kann nicht ursprünglicher Text sein, denn die gewöhnl. Erkl.: die zerschmetterten Gegenstände auf die Köpfe der Versammelten werfen ist sprachl. unzulässig. בצע ist eigentl. „abschneiden" scil. den Lebensfaden und daher vernichten, töten vgl. Jes 38$_{12}$ u. ö. ראש aber ist offenbar aus רעש (Volz) verschrieben. Über die Suff. kann kein Zweifel obwalten: sie beziehen sich auf die vor dem Altar versammelte Festgem., der der Prophet den Unter-

mit dem Schwerte erwürgen, || [1bβ] kein Entronnener soll sich retten, | [1bα] und keiner von ihnen soll entfliehen. || [2]Wenn sie in die Unterwelt einbrechen, so wird doch meine Hand sie von da holen, | und wenn sie zum Himmel aufsteigen, will ich sie doch von dort herabstürzen. || [3]Und wenn sie sich auf dem Gipfel des Karmel verbergen, | so will ich sie von da aufspüren und sie holen, || und wenn sie sich vor meinen Augen in der Tiefe des Meeres verstecken, | so befehle ich dort der Schlange, sie zu beißen. || [4]Und wenn sie vor ihren Feinden her in Gefangenschaft gehen, | so befehle ich dort dem Schwerte sie zu würgen || und ich werde mein Auge auf sie richten zum Bösen und nicht zum Guten.

[5]Und der Herr Jahve Ṣebaot, der die Erde anrührt, so daß sie wogt (und alle ihre Bewohner trauern,) und sie sich überall wie der Strom

---

gang im Erdbeben ankündigt, das geht klar aus אחריתם hervor vgl. 4_{2} 8_{10}: sie alle bis auf den letzten sollen dem Verderben verfallen. Der Schluß von 1b zeigt, daß der Prophet nicht nur an Naturkatastrophen gedacht hat. Keiner soll entrinnen — diesen Ged. führen v. 2—4 weiter aus: Jahve weiß sie überall zu finden. שאול und שמים die beiden größten räuml. Gegensätze, insofern jene unter der Erde gedacht wurde vgl. Job 11_{8} 26_{5}f. Nach der Anschauung der alten Zeit findet Jahves Macht an der Scheol eine Schranke, sie bildet den Machtbereich besonderer Gottheiten vgl. Beer Der bibl. Hades S. 12ff. Die von Löhr und Baum. sei es von der Sprache sei es vom Metrum gegen v. 2 ins Feld geführten Gründe sind nicht überzeugend: beseitigt man die beiden überflüssigen משם, so bildet v. 2 einen regulären Siebener; daß aber חתר nur in Ez vgl. 8_{8} $12_{5.7.12}$ Jon 1_{13} und Job 24_{16} sich findet, beweist nicht, daß es nicht schon früher vorhanden gewesen ist. Das Haupt des Karmel v. 3 springt in das Meer vor, dasselbe überragend Jer 46_{18}, daher als passender Gegensatz: קרקע הים, dort in der Tiefe des Meeres ist הנחש Jahves Werkzeug, durch das er die Vernichtung vollzieht; ohne Zweifel ist unter הנחש an das sagenhafte Meerungeheuer gedacht, das auch לויתן oder תנין genannt wird vgl. Jes 27_{1} 51_{9}? Job 9_{13} 26_{12} vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos S. 81f. מנגד עיני ist überflüssig und wahrscheinlich Einschub, wäre es echt, sollte man es schon 3a erwarten (Baum.). Ebenso ist משם zu tilgen. Die schärfste Drohung, durch die Amos alle bisherigen überbietet, bringt v. 4: verkündet er 5_{27} 6_{14} das Exil als schwerstes Gericht, so heißt es hier: auch das wird sie nicht schützen, sondern wenn sie schon von ihren Feinden getrieben in die Gefangenschaft ziehen vgl. Na 3_{10}, in der Meinung, nun der Vernichtung entronnen zu sein, wird sie Jahves Schwert noch treffen. Hier tritt deutlich der Einfluß der ethischen Gottesidee auf die Ausbildung der Gottesvorstellung überhaupt hervor: ist Jahve der Gott der Gerechtigkeit, der dieser Gerechtigkeit in jedem Fall, wenn auch auf den Trümmern seines Volkes, zum Siege verhilft, so darf seine Tätigkeit auch keine Schranke finden: er muß wie die Assyrer so den Leviathan in seinen Dienst zwingen, er muß die Frevler an der Gerechtigkeit wie in seinem Lande so an jedem andern Orte erreichen können. Auch in 4a ist משם zu tilgen. Mit 4b müßte der Prophet seinen Gegnern ein Wort aus dem Munde nehmen: sie glauben sich vor dem Unglück geschützt, weil Jahves Augen auf sie gerichtet sind: ja wohl, antwortet der Prophet, aber zum Bösen, nicht zum Guten, Jahves Richterantlitz ist euch zugekehrt vgl. Ps 21_{10} 34_{17} Jer 21_{10} u. ö. Da 4a mit והרגתם zum Anfang אהרג v. 1 zurückkehrt und einen befriedigenden Abschluß bildet, da ferner die Wendung 4b sich fast ausschließlich bei Jeremja findet und spez. 24_{6}, wo auch vom Schicksal der Exulanten die Rede ist, so halte ich Löhrs Vermutung, daß 4b ein Zusatz ist, für richtig.

5. 6 bringen eine Schilderung Jahves als des Allmächtigen, die auf derselben Stufe mit 4_{13} $5_{8.9}$ steht, sie ist als späterer Einschub hier daran kenntlich, daß diese Verse sich sehr schlecht an das redende göttliche Ich anschließen, sprachlich auch daran, daß Amos sonst die volle Formel (יהוה אלהי צבאות (הצבאות gebraucht $5_{14-16.27}$ (6_{8}) 3_{13} 6_{14}; LXX scheint freilich auch hier so gelesen zu haben. Zu 5a vgl. Mch 1_{4} Jdc 5_{4} Ps 75_{3}f.: Jahve als

erhebt und sinkt wie der Strom Ägyptens, [6]der im Himmel *seine Söller*
baut und seinem Gewölbe auf der Erde festen Grund gibt, der die
Wasser des Meeres herbeiruft und sie über die Oberfläche der Erde er-
gießt — Jahve ist sein Name. || [7]Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, | ihr
Kinder Israel? || sagt Jahve; habe ich nicht Israel aus Ägyptenland | und die
Philister aus Kaphtor || und die Aramäer aus Kir heraufgeführt? . . . . || [8]Siehe
meine Augen richten sich gegen das sündige Reich, | daß ich es von der Oberfläche
der Erde vertilge. || Doch will ich das Haus Jakob nicht ganz und gar ver-
tilgen, sagt Jahve. || [9]Denn ich tue Befehl, daß man das Haus Israel unter alle
Völker schüttelt, wie man im Siebe schüttelt, ohne daß ein Steinchen zur Erde
fällt. || [10]Durchs Schwert sollen alle Sünder meines Volkes fallen, | die da sagen:
das Unglück wird *sich uns nicht nahen, || (noch uns überraschen*).

Richter erscheint im Gewitter auf der Erde, und sie gerät unter seiner Berührung ins Wanken. Zu 5b vgl. 8_8 vgl. Riedel Untersuchungen S. 33f. In v. 6 ist מעלתי offenbar durch Dittographie des vorhergehenden מ entstanden, es ist עֲלִיֹּתָיו oder עֲלִיָּתוֹ vgl. Ps 104_3 zu lesen. אגדה ist wohl identisch mit sonstigem רָקִיעַ. Zu 6b vgl. 5_8b. Auch diese Identität von 5βb mit 8_8 und 6b mit 5_8b macht die Ableitung dieser Verse hier von Amos, selbst vorausgesetzt, daß 8_8 5_8 von ihm herrühren, sehr unwahrscheinlich. Oettli will daher 5aβb als späteren Zusatz ausscheiden. Man hat endlich gegen v. 5. 6 als ursprünglichen Bestandteil geltend gemacht, daß sie den Zusammenhang unterbrechen, v. 7 lasse sich als Fortsetzung von v. 4 verstehen: hat er dort dem Einwurf begegnet, daß sie von Jahve ihrem Gott nur Heil zu erwarten haben, so tritt er hier der Vorstellung entgegen, als habe er bisher sich nur um Israel gekümmert, ein Wort, das der Prophet schon 3_2 ihnen aus dem Munde genommen hatte, aber dort hatte er nur die daraus gezogene Folgerung bekämpft, hier bestreitet er den Satz selbst: auch die Geschichte anderer Völker hat Jahve in der Vergangenheit geleitet, Israel kann also aus seiner Vergangenheit keine besonders privilegierte Stellung ableiten. Damit tritt der Prophet den Prätensionen seiner Zeitgenossen in der schroffsten Form entgegen: Israel ist Jahve nicht mehr wert als die verachteten Kuschiten. בני כשיים ist Bezeichnung der Äthiopier, die hier als verachtetes Mohrenvolk genannt werden vgl. Jer 13_{23}. Über כפתור vgl. Dtn 2_{23} Jer 47_4 als wahrscheinliche Bezeichnung Kretas vgl. Dillm. zu Gen 10_{14}, in I Sam 30_{14} Zph 2_5 Ez 25_{16} werden die Philister geradezu כְּרֵתִים genannt: gegen die Zusammenstellung von Kaphtor mit der Küste des ägyptischen Delta (Ebers Äg. u. Bücher Moses 127ff. Dietrich in Merx Archiv I, 313ff) vgl. de Goeje ThT IV, 257f. Wahrscheinlich sind die Philister mit den in dem Papyrus Golenischef genannten Purasati, einem kleinasiatischen Volk, das mit den Takkara gegen Ägypten anstürmte, identisch. – Bei ארם hat der Prophet wohl nur an ארם דמשק gedacht, mit dem die Israeliten es ja hauptsächlich zu tun hatten. Wahrscheinlich ist 7b nicht vollständig erhalten, denn וארם מקיר beginnt den dritten Doppeldreier. Der hier v. 7 zum Ausdruck gekommene Gedanke verträgt sich scheinbar nicht mit andern Stellen unsres Proph. vgl. $2_{10.11}$ 3_2 7_{15} 8_2; der scheinbare Widerspruch erklärt sich einerseits dadurch, daß der Prophet sich der herkömmlichen Art des Ausdrucks bedient, und daß er sich andrerseits je länger um so mehr des unüberbrückbaren Gegensatzes seiner tiefsittlichen Auffassung vom Wesen Jahves und der des Volkes bewußt wurde. Mit Schärfe betont er dem Volk gegenüber den Gedanken, daß die Verbindung Jahves mit Israel keine natürliche, sondern eine sittlich-religiöse ist, keine unbedingte, sondern eine sittlich bestimmte: wird die Fundamentalforderung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit nicht erfüllt, so löst Jahve das Band. Die vv. 8–10 führen den Gedanken des Gerichtes weiter aus. Meist sind diese Verse freilich mit den vv. 11–15 als später hinzugefügter Anhang angesehen, Marti sieht in den vv. 8–10 geradezu die Korrektur zu 9_{1-4}. Doch könnte dies Urteil nur für 8b gelten, der offenbar einem Interpolator zugehört. Abgesehen von diesem Vers bilden

8a. 9. 10 eine Gerichtsverkündigung. In v. 8 ist, da Jahve der Redende ist, עֵינֵי י' auffallend, aber die Schwierigkeit ist leicht zu heben: der MT ist durch Dittographie des י entstanden, also עֵינַי als urspr. Text anzusehen. Gegen בממלכה החטאה im Munde des Amos hat man 2 4. 5 3 1 6 1 geltend gemacht, aber mit Unrecht, denn diese Stellen beruhen auf Interpolation: in den echten Reden des Amos findet sich nirgend eine Anklage gegen Juda. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Juda gegenüber doch eine andere Stellung als Israel gegenüber einnahm, so daß der Ausdruck „das sündige Königreich" bei der überall hervortretenden Schärfe des Urteils über dies nördliche Reich wohl begreiflich ist. v. 8b bringt zu dem Ged. in 8a eine Einschränkung, die nicht zum ursprünglichen Text gehört haben kann, denn die vv. 9. 10 schließen sich über 8b an 8a an. Würde v. 9 die Begründung zu 8b bringen, also den Gedanken der Errettung der Frommen betonen, so hätte das doch in anderer Weise geschehen müssen, als das namentlich in v. 10 geschieht, der direkt nur den Gedanken der Vernichtung der Sünder zum Ausdruck bringt, aber den der Errettung der Gerechten nicht einmal andeutet. Zum inf. absol. השמד als Ausdruck der gänzl. Vernichtung vgl. K. § 113n und zur Negation vor dem Inf. vgl. K. § 113v. v. 9 weist auf die Zerstreuung Israels hin. Mehrfach ist בכל הגוים gegen Amos als Verf. geltend gemacht: Amos vgl. 5 27 wie überhaupt die älteren Proph. denken an ein bestimmtes Volk, welches das Exil über Israel bringt, erst in der späteren Prophetie treten הגוים an die Stelle. Das ist zutreffend, aber mit diesem בכל הגוים hat es seine besondere Bewandtnis. In LXX 87. 91. 97. 153. 310 fehlt τοῖς ἔθνεσι, in der Lucian. LXX codd. 22. 36. 51. 62. 95. 147. 185. 238 steht ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι hinter τὸν οἶκον Ἰσραήλ vgl. Volz ZATW XXXVIII S. 109f. Diese Verschiedenheit wird am ehesten von der Annahme aus begreiflich, daß der Text der LXX auf einer Vorlage ohne בכל הגוים beruht, erst nachdem dieser Zusatz in den hebr. Text eingedrungen war, wurde er zunächst am Rand der LXX nachgetragen und drang von hier aus in den einen codd. vor, in den andern hinter ישראל in den Text. Damit fällt der von hier aus gegen Amos als Verf. von v. 9 erhobene Einwand. Wie ist nun 9b zu verstehen? Die Antwort hängt von der Auffassung von צרור und von כברה ab. Das erste Wort wird von Marti u. a. mit „Korn" wiedergegeben, M. behauptet, daß צרור eigentlich der „Knoten" sei, woraus ebensowohl die Bedeutung „Fruchtknoten", „Getreidekorn" als die eines kleineren kompakten „Steinchens" sich ableiten lasse. Aber keine der Versionen ist auf jene Bedeutung verfallen, entweder geben sie es durch „kleiner Stein", bezw. „Stein" wieder vgl. Aqu. Targ. Vulg, oder sie umschreiben wie Syr. = דקיקון oder LXX σύντριμμα. Sehen wir von Prov 26 8 ab, das noch nicht befriedigend erklärt ist, so ist die einzige Stelle, wo abgesehen von צרור „Bündel" unser צרור noch vorkommt, II Sam 17 13, wo LXX Targ. Vulg. es als „Steinchen" bezw. „Stein" verstehen, während Syr. es mit זורא „Grille" wiedergibt, offenbar ein Mißverständnis von צרור. Diese Übers. „Steinchen" gibt II Sam 17 13 einen treffl. Sinn. Auch in der spätjüd. Literatur findet sich צרור oder צררה mehrfach in derselben Bedeutung vgl. Levy neuhebr. Wörterbuch. Volz a. a. O. erinnert auch an צר „Kiesel", assyr. ṣurru „Feuerstein" und an das syr. paläst. זר, זרור = silex. Nach alledem wird man die Bedeutung: „Stein, Steinchen" als gesichert ansehen können, während die Bedeutung „Korn" sich weder lexikographisch noch etymol. nachweisen läßt. כברה wird durch עַרבלא, syr. עַרבלא LXX λικμός Vulg. cribrum wiedergegeben. Dem עַרבלא entspr. das arab. gharbala, wovon das Subst. ghirbāl „das Sieb", das die feinen Abfälle ausscheidet, während κόσκινον, das Aqu. Sym. nach LXX 86 für כברה bietet, das „Sieb" ist, welches die Körner durchfallen läßt und den Unrat im Sieb zurückbehält. Dies Sieb wird heute Kirbāl genannt. Wenn die Vermutung Levys zutrifft, daß das Aram. כַּרְבֵּל „sieben" ein Denominativ mit umgestellten Konsonanten und angehängtem ל ist und mit dem lat. cribrum in Verbindung steht vgl. aber Dalman Aram. neuhebr. Wörterbuch unter כרבל, so könnte כברה dem heut. Kirbāl entsprechen. Nach Wetzstein ZDPV 1891, 1ff. siebt man heute das ausgedroschene und geworfelte Getreide mit einem großmaschigen Riemensieb, Kirbāl genannt: es hält

11 An jenem Tage will ich wieder aufrichten | die verfallene Hütte Davids || und ihre Risse vermauern | und ihre Trümmer wieder aufrichten, ||

Steinchen, Erdklumpen beim Schütteln fest, während die Getreidekörner zur Erde fallen. Ein zweites Sieb ist das Riemensieb, das enge Augen hat: nach dem Sieben mit dem Kirbāl werden die Körner noch einmal in diesem zweiten Sieb, ghirbāl genannt, gesiebt, dies hält die Körner fest und nur Staub und Spreu fallen durch. Ein drittes Mittel zur Reinigung des Getreides ist eine durchlöcherte Scheibe mit erhöhtem Rand, minsef genannt, die so geschickt geschüttelt wird, daß die Körner in der Scheibe bleiben, die Steinchen aber über den Rand hinausgeschleudert werden. Zu diesem minsef würde das יפל ארץ nicht passen. Demnach kommen nur ghirbāl oder Kirbāl in Betracht. Da aber צרור nicht das Korn, sondern nur das Steinchen bezeichnen kann und nach 9b צרור in כברה bleibt, so kann כברה nur mit Kirbāl identisch sein. Daraus ergibt sich, daß das Bild nicht ein Verheißungswort, sondern nur ein Gerichtswort zur Darstellung bringen kann: das tertium comparationis ist der schon in 9 1 ff. zum Ausdr. gekommene Ged. der Unmöglichkeit dem Gericht zu entrinnen. Volz macht darauf aufmerksam, daß, wenn בכל הגוים zum urspr. Text gehören sollte, auch der Modus des Gerichts angekündigt wäre: das Exil und der Verbleib im Exil, das Sieb d. h. die Völkerwelt, hält die Israeliten fest, im Gegensatz zu dem späteren Jeremja wäre hier verkündigt, daß sie nicht mehr zurückkehren werden, auch nicht in einem Bruchteil. Wenn in v. 10 als Obj. des Gerichts die חטאים, in v. 8 aber בית ישראל bezeichnet werden, so ist das kein Widerspruch: es wird nicht zwischen Gerechten und Ungerechten unterschieden, von denen jene dem Gericht entnommen werden — davon ist nirgend die Rede, sondern das ganze Volk ist nach des Amos Kritik verseucht, so daß בית ישראל und חטאים identische Begriffe sind. Von hier aus liegt also kein Grund vor diese Verse dem Amos abzusprechen. Beachte die Intensivform חַטָּאִי, diese Gewohnheitssünder werden durch האמרים וגו׳ als von frevelhafter Sicherheit erfüllt dargestellt. Da das Hiph. הגיש sich sonst nie in dem Sinn „sich nähern" findet, so wird man vielmehr die ursprünglich allein vorhandenen Konsonanten תִּגַּשׁ zu lesen haben; wahrscheinlich ist auch תְּקַדֵּם zu vokalisieren, da das Hiph. sich nur Job 41 3, sonst immer das Pi. gebraucht findet, die ursprüngl. Konsonanten aber sowohl die Vokalisation als Pi. wie als Hiph. zulassen vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 633 f. Endlich ist בעדנו auffallend, denn בעד steht sonst nur nach Verb. des Einschließens, Zuschließens, nie aber nach solchen des Kommens, Reichens usw. zu oder an etw., deswegen hat schon Hoffm. mit Recht עדינו vermutet, vgl. LXX, auch י nach ד spricht dafür, da בעד sonst immer im Sing. gebraucht wird vgl. Jer 21 2 usw.

Die Anhänge v. 11—15. Die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches v. 11. 12 und die Fruchtbarkeit des Landes in der Endzeit v. 13—15. Das Reich des David wird im alten Umfange wieder hergestellt v. 11, denn ביום ההוא weist auf die vorerwähnte Zeit des Gerichts vgl. auch 8 9. 12. 13. Freilich für Amos ist die nun folgende Schilderung des Tages Jahves kaum erklärlich, er kennt ihn nur als Tag der Finsternis im Gegensatz zu seinem leichtsinnigen Geschlecht vgl. 5 15 8 9. 10. 12. 13. Nicht minder ist in den Tagen des Amos der hier vorausgesetzte Zustand des Davidhauses und des südl. Reiches schwer begreiflich. Damals saß Azarja-Usia auf dem Thron, einer der kräftigsten und glücklichsten Regenten des südlichen Reiches, in dessen Tagen Wohlstand und Macht sich stark gehoben hatten, wie wir das aus Jes 2 II Reg 14 22 schließen können, wie paßt auf diese Zeit die Vorstellung von der gefallenen Hütte Davids mit ihren Rissen und zerstörten Teilen? Selbst für die Zeit des Jotham wäre der Ausdruck nicht recht verständlich. Daß die Schwierigkeit nicht so gehoben werden kann, daß Amos dabei nicht an die Gegenwart, sondern an die Zeit des Unterganges durch die Chaldäer denke (Keil), bedarf keiner langen Widerlegung: wenn Keil selbst zugesteht, daß dies Wort am allerwenigsten auf die Zeit des Usia passe, wie denkt er sich die Möglichkeit eines Verständnisses für die Zeitgenossen des Amos, für die das Wort doch in erster Linie bestimmt ist? Noch weniger ist mit Hoffmanns Änderung geholfen, er will סִכּוֹת דָּוִד הַנֹּפְלוֹת lesen: nachdem die Jahve gründlich verhaßten Paläste zerstört seien, sei

und ich will sie bauen wie in den Tagen der Vorzeit, | 12damit sie den Rest Edoms erben || und alle Völker, über die mein Name genannt ist, || sagt Jahve, der solches tut.

13Denn siehe Tage kommen, sagt Jahve, | da reiht sich der Pflüger an den Schnitter || und der Traubenkelterer an den Säemann, | da werden die Berge von Most triefen | und alle Hügel zerfließen. || 14Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel, | und sie werden verödete Städte

---

es Zeit dieselben im einfachen Hüttenstil der davidischen Zeit, die sich mehr auf Jahve als Burgen verließ, zu erneuern. Kein Leser kann aus den von Hoffm. gelesenen Worten einen derartigen Sinn herausfinden, zudem zeigt auch das Suff. in בניתיה, daß ein Singularbegriff vorhergegangen sein muß, Hoffm. sieht sich gezwungen, dies Suff. auf ein הארץ zu beziehen, das aber vorher sich gar nicht findet. Es wird demnach dabei bleiben, daß die gefallene Hütte Davids mit ihren Rissen ein Bild des heruntergekommenen und aller Macht beraubten Davidhauses ist, das Wort hat seine Voraussetzung in dem Fall des Davidhauses d. h. dem Exil. Von hier aus wird auch כימי עולם verständlich, das zur Zeit des Amos immerhin auffallend ist. Die Suff. in פרציהן und הריסתיו sind schwer begreiflich, läßt sich auch das letztere zur Not auf דוד beziehen, so fehlt doch für jenes eine Beziehung. Wahrscheinlich ist der MT fehlerhaft und es ist zu lesen פִּרְצֶיהָ וַהֲרִסֹתֶיהָ (Wellh.). Dann wird v. 12 das davidische Haus — denn seine Glieder sind offenbar Subj. von יירשו — wieder über Edom und die andern einst unterworfenen Völker herrschen wie in alter Zeit vgl. Ps 60. Edom scheint von den Gerichten stark mitgenommen, daher ist nur von שארית אדום die Rede vgl. Mal 1 3.4. Der Name des Besitzers haftet am Besitz, der des Herrn an dem Sklaven vgl. Jer 7 10 Jes 63 19 Dtn 28 10 II Sam 12 28, von hier aus ist אשר נקרא וגו׳ zu verstehen vgl. auch ZDPV 1890 S. 140, nicht aber an eine Offenbarung des göttlichen Namens und Wesens zu denken (Keil). Übrigens irrt auch Orelli, wenn er diesen Relativsatz darauf beziehen will, daß in den einst dem David gegebnen Verheißungen diese Heidenvölker zu seinem Eigentum proklamiert seien, vielmehr handelt es sich um die einst tatsächlich von David über die umliegenden Völker ausgeübte Herrschaft: sie wurden dadurch zugleich Jahves Eigentum, denn Israels Kämpfe waren Jahves Kämpfe, in die er selbst mit Isr. zog vgl. II Sam 5 19. 23 11 11 15 24 ff.

v. 13—15 die Korrektur zu 8 11 ff., welche auf die Fruchtbarkeit des Landes in jener Endzeit hinweist und betont, wie das wiederhergestellte Gottesvolk den Segen seiner Arbeit genießen wird, Jahve wird sie nicht mehr aus ihrem Lande weisen. Zu הנה ימים באים neben ביום ההוא vgl. 8 11. Zu 13a vgl. Lev 26 5: Pflügen und Schneiden, Keltern und Säen werden sich unmittelbar aneinander reihen, weist jenes Paar auf die Schnelligkeit des Reifens, so dies auf die Reichlichkeit des Ertrags. L. הַחוֹרֵשׁ st. חורש. Zu 13a vgl. Lev 26 5. Zu 13b vgl. Jo 4 18, es ist fraglich, wo das Original vorliegt: da in unserer Stelle der eigentümliche und ungewöhnliche Ausdruck תתמוגגנה sich findet, während in Jo 4 18 ein regulärer Parallelismus vorliegt, so scheint die letztere Stelle die spätere zu sein, denn es ist gewöhnl. Eigentümlichkeit des Benutzers, originelle Wendungen bei Seite zu lassen und in die gewohnte Straße einzulenken. v. 14 greift auf den v. 11 berührten Ged., aber in anderer Form, zurück: Jahve führt sein Volk Isr. wieder zurück. שוב שבות wird gewöhnlich übersetzt: „die Gefangenen zurückführen" (so LXX Hier. Targ. Pesch.), שבות ist also nicht von שוב vgl. König III § 329, sondern von שבה abgeleitet: diese spezielle Bedeutung müßte dann in die allgem.: „wiederherstellen, wiedererstatten" übergegangen sein. Andere leiten es wahrscheinlicher ab von שוב vgl. דִּבֵּר דָּבָר also: eine Wendung wenden d. h. das Geschick wenden vgl. Job 42 10 vgl. Ewald Jahrbücher d. bibl. Wissensch. V, 216 f. Kamphausen Theol. Arb. d. rhein. wissensch. Pred.-Ver. II, 1 ff. Theol. Tijdschr. VII 519 ff. XIV, 157 ZATW VIII, S. 200. ובנו וגו׳ ist mit Rücksicht auf 5 11 f. Dtn 28 30. 39 und 28 33 geschrieben vgl. ZATW XV, 1 ff. und ThT VII, 519 ff. XIV, 157. גנות sind wesentlich als Obstgärten zu denken. Zu

bauen || und bewohnen, sie werden Weinberge pflanzen | und ihren Wein trinken, sie werden Gärten einrichten || und ihre Frucht essen. | [15]Dann will ich sie auf ihr Land pflanzen, | und sie sollen nicht wieder ausgerissen werden || aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben habe, | sagt Jahve dein Gott. ||

---

dem Gegensatz נטע v. 14 und נתש v. 15 vgl. Jer 1_{10} 18_{7-9} 24_{6} 31_{28} 42_{10} 45_{4} u. ö. v. 15 werden die Israeliten selbst mit Bäumen verglichen, die Jahve auf dem ihnen geschenkten Land einpflanzt, ohne daß sie wieder entwurzelt werden vgl. Hos 2_{25} Jer 24_{6} 45_{4} II Sam 7_{10}. über יהוה אלהיך vgl. zu 4_{12}. האדמה אשר נתן י׳ vgl. Dtn 4_{10} 5_{16} 12_{1} 21_{23} 25_{25} 26_{15} u. ö.

Erwägt man die verschiedenen Bedenken, welche in den vv. 11—15 uns entgegengetreten sind, so kann darüber kein Zweifel sein: wir haben hier kein echtes Wort des Amos, sondern Anhänge aus späterer Zeit vor uns, die sich in die nach ihrer Meinung schrille Dissonanz, mit der Amos schloß, nicht finden konnte. Tatsächlich war es keine Dissonanz, denn der ganze Nachdruck der Predigt unsers Proph. liegt doch auf dem Gedanken: Jahve, der Gott der Gerechtigkeit, triumphiert über alle Ungerechtigkeit, und zwar, da es nicht anders sein kann, durch die Vernichtung seines eigenen Volkes. In der Tat wäre nichts schwerer begreiflich, als daß der Prophet, der mit der denkbar größten Schärfe noch unmittelbar vorher den Untergang seines ganzen der Ungerechtigkeit verfallenen Volkes verkündigt hatte 9_{1-4} vgl. $5_{1.2}$ dieser Drohung ihre Spitze abbräche, ja mit sich selbst in der schärfsten Weise in Widerspruch geriete, indem er mit der Verheißung schlösse: es wird schließlich doch noch alles gut werden. Und wie wäre es begreiflich, daß dieser Prophet, dem Jahve ausschließlich Gott der Gerechtigkeit ist, mit einem Zukunftsbild abschlösse, das sich nicht mit der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit in der Endzeit beschäftigte, sondern im Wesentlichen äußeres Glück zu seinem Inhalt hätte? Es ist treffend, was Wellhausen schreibt: „Amos ist einzig darin, daß er dem Verhängnis klar ins Auge sieht und es begreift, daß ihm der Untergang Israels den Sieg Jahves bedeutet — und nach dem kühnsten Aufschwung seines Glaubens soll er lahm zurücksinken in den Wahn, den er bekämpft? Die Illusion soll triumphieren über ihren Zerstörer, der Gott der Wünsche über den Gott der geschichtlichen Notwendigkeit?" Diese hier zum Ausdruck gekommenen Bedenken lassen sich auch nicht dadurch beseitigen, daß man 9_{11}ff. von den vorhergehenden Versen trennt und mit 7_{10-17} verbindet (Sellin Einleit.[3] S. 116), in diesem Versuch kommt nur die Erkenntnis des Widerspruchs mit den vorhergehenden Versen zum Ausdruck, ohne aber doch eine Erklärung für denselben zu geben. Wenn Sellin die auffallende Bezeichnung des Südreichs als verfallende Hütte Davids meint aus dem politischen Übergewicht des Nordreichs über das Südreich erklären zu können, so hat diese Vermutung an den älteren Reden des Jes. jedenfalls keine Stütze. Angesichts der in der proph. Literatur der älteren Zeit sich sonst findenden Versuche den Gerichtsdrohungen Verheißungen hinzuzufügen und so das Prophetenwort für ihre Zeit nutzbar zu machen wird es richtig sein auch hier nicht anders zu urteilen.

Obadja.

§ 1. Die Entstehung des Buches.

Die Frage nach der Zeit, in der unser Buch geschrieben, wird dadurch eine komplizierte, daß nachweisbar unser Buch in zwei größere zu verschiedener Zeit verfaßte Teile zerfällt. Der erste v. 1–7abα und 10–14 geht von dem über Edom gekommenen Gerichte aus. Edoms Übermut, in dem es sich für unüberwindlich hielt, hat es ins Verderben gestürzt: befreundete und verbündete Völker sind über Edom hereingebrochen und haben die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Das ist die Vergeltung für Edoms Frevel gegen sein Brudervolk Israel: am Tage der Zerstörung Jerusalems machten sie gemeinsame Sache mit den Feinden, ja gaben die entronnenen Israeliten der Wut der Feinde preis. Edom wird nach dem Recht der Vergeltung bestraft.

Der zweite Teil umfaßt 15–21. Nach ihm ist das Gericht über Edom noch zukünftig v. 18, aber dies Gericht über Edom ist nur eine Episode in dem großen am Tage Jahves sich vollziehenden Gerichte über alle Heiden. Jahve reicht ihnen den Zornesbecher und macht sie trunken, auf dem Zion aber wird eine Rettung sein. Das Haus Jakob und das Haus Joseph vollziehen an Edom das Gottesgericht bis zur völligen Vernichtung Edoms, dann aber nehmen jene im Süden und Norden, Osten und Westen alles Gebiet wieder ein, das sie einst besessen haben. Als Sieger ziehen die Exulanten auf den Zion, dann gehört Jahve die Herrschaft. Auch in der Form scheiden sich beide Teile: während der erste sich durch eine ziemlich knappe Darstellung auszeichnet und reich an Bildern ist, ist der zweite in der Darstellung breit, an wirklichen Gedanken ziemlich arm und bewegt sich in gangbaren Bildern.

Für jenes erste Stück läßt sich der term. a quo aus v. 10ff. leicht bestimmen: diese Verse dulden kein andres Verständnis als das von fast allen neueren Auslegern angenommene, nämlich die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Freilich haben Keil, Klein u. a. an die Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram gedacht, aber dagegen erheben sich erhebliche Bedenken: 1. weiß nur die Chronik II, 21, 16f. etwas von diesem Ereignis, und angesichts des zweifelhaften Wertes dieses Buches als Geschichtsquelle wird man fragen können, ob es ratsam ist, auf diese eine Notiz eine Hypothese zu bauen; 2. hören wir weder aus der Chronik noch auch sonst etwas über eine ähnliche feindselige Stellung, welche die Edomiter damals gegen Israel eingenommen haben (Am 1_{11}f. 9_{12} sind fraglich vgl. zu d. St.; übrigens selbst wenn diese Stellen echt wären, bliebe bei ihnen wie Jer 9_{25} 25_{21} 49_{7}ff. immer noch eine erhebliche Differenz mit Obadja, grade die schwersten Vorwürfe des Obadja fehlen bei Am. und Jer.). Wohl aber wissen wir aus andern Stellen, welche traurige Rolle die

Edomiter bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gespielt haben vgl. Ez 35 Ps 137 und Chr 4 21. 22, in diesen Stellen treten uns ganz ähnliche Vorwürfe wie bei unserm Proph. entgegen, was auch Keil nicht bestreiten kann vgl. auch Caspari S. 18. Das meist gegen diese Auffassung geltend gemachte Bedenken, daß die Chaldäer nicht erwähnt werden, erklärt sich aus der unten gegebenen nähern Zeitbestimmung: diese waren eben zur Zeit der Entstehung unsers Buches vom Schauplatz abgetreten; 3. sprechen entscheidend gegen jene alte Zeit vv. 1 – 7, die nicht auf die Zukunft und eine noch in Aussicht stehende Katastrophe, sondern auf eine schon vollzogene weisen, unter der Edom noch jetzt darnieder liegt vgl. zu diesen Versen. Wellhausen (Skizzen V ³ S. 213f.) hat auch geltend gemacht, daß die in v. 7 erwähnten אנשי בריתך und אנשי שלומך nur von den nomadisierenden kleinen arabischen Völkerschaften verstanden werden können, in deren Gebiet Edom hereinragte. Erst im Blick auf diese nomadischen „Diebe" begreife man die Verwunderung v. 5. 7, „daß sie die Edomiter ausquartiert und sich nicht begnügt haben, eine Razzia zu machen und dann mit dem Raube davon zu ziehen". Tatsächlich haben ja auch diese nomadisierenden Araber die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Leider läßt sich die Zeit dieses Ereignisses nicht genau bestimmen, sicher ist nur so viel, daß es in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems bis zum Jahre 312 fallen muß, aus Diodor. 19, 94 wissen wir, daß damals die Araber in Petra saßen. Näher sucht Wellhausen die Zeit durch Heranziehung von Mal 1 1-5 zu bestimmen: mag diese Stelle sich auch auf eine andere Phase der Verdrängung der Edomiter durch die Araber beziehen, jedenfalls seien Ob 1 – 7 und Mal 1 1-5 miteinander in Verbindung zu bringen. Da nun Mal. etwa der ersten Hälfte des 5. Jhdts. zugehört, so haben wir damit einen genaueren term. a quo für die vv. 1 – 7. 10 — 14 gewonnen. Wahrscheinlich werden die Verse auch nicht zu lange nach diesen Ereignissen geschrieben sein: sie spiegeln den Eindruck wieder, den diese bei den Juden hervorgerufen haben. — Bei weitem später will Winckler unser Buch ansetzen. Der Grundstock beziehe sich vielleicht auf die Eroberung Jerusalems unter Antiochus; bezeugt werde freilich eine Teilnahme der Nabataeer an dem Überfall Jerusalems nicht, doch sei von vornherein anzunehmen, daß Antiochus die Nabataeer für sich hatte, als er gegen Ägypten zog. Der Zusatz, den W. in v. 19 – 21 sieht, lasse sich nach unten genau festlegen: die Grenze bilden die Eroberungen Judas, welche ihm Gebiete in die Hand brachten, die es in der vorexilischen Zeit nie besessen hat und welche auch im Exil nie in Anspruch genommen wurden. „Das Land der Kananiter bis Sarepta" hat Israel nie als das seine angesehen, die Nordgrenze ist stets Dan gewesen. W. meint, daß man im engeren Sinn vielleicht sogar die Eroberungen eines Johann Hyrcan und besonders des Alexander Jannaeus voraussetzen müsse. Man sieht, um die aus der Kanongeschichte sich ergebenden Schwierigkeiten macht sich W. keine Sorgen vgl. Einl. zum Dodekapropheton, aber auch ganz abgesehen davon sehe ich nicht, wie sich der Inhalt mit dieser Meinung W.s verträgt. Wer gibt ihm ein Recht dies Edom, das v. 10 Jakobs Bruder genannt wird, von den Nabataeern zu verstehen? Und worauf sollen sich Verse wie 7 u. a. beziehen? So ergeben sich von allen Seiten Gründe gegen diese Annahme Wincklers.

Die vv. 15 – 21 gehören natürlich einer noch späteren Zeit an, in der die eschatologischen Hoffnungen die Gemüter erfüllten. Freilich sind wir nicht mehr in der Lage diese Zeit genauer zu bestimmen. Die von Hitz. versuchte genauere Datierung beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen. Nach ihm nämlich erinnert

der Ausdruck גלות החל הזה v. 20 an die Wegführung und Verpflanzung vieler paläſtinenſiſcher Juden in die Kaſtelle Ägyptens durch Ptolemaeus Lagi vgl. Joſ. ant. XII 1, 1 c. Ap. II, 4. Ptolemaeus verheerte damals 312 den Küſtenſtrich (Diodor. 19, 93), zerſtörte Akko, Joppe, Samarien und Gaza und ſchleppte ὅσα δυνατὸν ἦν ἄγειν καὶ φέρειν gen Ägypten. Unmittelbar nachher befahl Antigonus den Feldzug wider Petra, deſſen Gerücht unſer Orakel veranlaſſen konnte. Aber letztere Auffaſſung iſt ſchon um deswillen unmöglich, weil damals, wie ſchon oben geſagt, gar nicht mehr die alten Edomiter, ſondern vielmehr Araber im Beſitze Petras waren, ſie ſcheitert aber auch an der richtigen Auslegung der vv. 1—7.

Ergibt ſich nicht aber bei der oben vertretenen Auffaſſung über die Zeit der Entſtehung von Ob 1—7 eine unüberwindliche Schwierigkeit von Jer 49 aus? Bekanntlich finden ſich die erſten 5 Verſe unſers Buches auch in Jer 49$_{14-16}$ und $_{9}$, in welchem Verhältnis ſtehen beide Stücke zu einander? Faſt allgemein iſt jetzt zugeſtanden, daß Jeremja nicht das Original ſein kann, weil 1. die Verſe bei Obadja in feſtem inneren Zuſammenhang ſtehen, während ſie bei Jer. z. T. auseinander geriſſen ſind; 2. bei Jer 49$_{16}$ die beiden Verſe Ob 3. 4 in einen zuſammengezogen ſind, und das bei Ob. verſtändliche משם bei Jer. völlig in der Luft ſchwebt; 3. bei Ob. findet ſich noch ein mit v. 1—5 eng zuſammengehöriger Vers, der offenbar nach der ganzen ſchriftſtelleriſchen Art auf dieſelbe Hand zurückgeht. Gegen die Urſprünglichkeit des Obadja und ſeine Benutzung in Jer 49 hat man namentlich auf v. 2 und v. 5 hingewieſen: der dem v. 2 entſprechende Jer 49$_{15}$ ſei urſprünglicher als jener und ebenſo Jer 49$_{9}$ urſprünglicher als v. 5. Man kann das z. T. zugeben, ohne daß darum doch die Möglichkeit einer Benutzung des Obadja in Jer 49 hinfiele: in Ob. v. 2 liegt wahrſcheinlich eine Textverderbnis vor und ebenſo in v. 5 eine Einarbeitung, beide ſind aber erſt nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 erfolgt; befreien wir v. 5 von den eingearbeiteten Zuſätzen, ſo repräſentiert Ob 5 den urſprünglicheren Text vgl. zu den Verſen. Das Hauptbedenken beſteht freilich bei den Meiſten darin, daß Jeremja 49 aus dem 4. Jahr Jojakims ſtammen ſoll, dadurch ergebe ſich mit Notwendigkeit als einzig mögliche Löſung die Annahme, daß Ob. wie Jer. einen älteren Schriftſteller benutzt haben. Bei dieſer Annahme iſt vorausgeſetzt, daß Jer 49 in der vorliegenden Form von dem Proph. Jeremja herrührt, eine Annahme, die wenig wahrſcheinlich iſt. Gieſebrecht hat vielmehr darauf hingewieſen, daß wahrſcheinlich in dem Orakel gegen Edom nur v. 7. 8. 10. 11 und vielleicht v. 13 echt ſind, alles übrige ſei „teils entlehnt, cf. v. 12 mit 25$_{19}$; v. 22 mit 48$_{40}$f.; v. 20 mit 28$_{11}$ 29$_{11}$; v. 19 mit 46$_{18}$; v. 17 mit 25$_{11}$ 19$_{8}$; v. 18 mit Am 4$_{11}$ Dtn 29$_{22}$ und beachte die Interpolat. von 19$_{8}$, teils formelhafte Wiederholung, cf. v. 17 mit 13, teils beides, cf. v. 22 mit 48$_{40}$ und 49$_{19}$, teils nachprophetiſcher Bombaſt, cf. v. 19 und 21". Auch von Seiten der vv. 6 und 8 in Ob. ergeben ſich keine Schwierigkeiten gegen die Annahme, daß wir in Ob. das Original vor uns haben: die Verſe, welche vielleicht mit Jer 49$_{10}$a und 49$_{7}$ in Beziehung ſtehen, ſind in Ob. nicht urſprünglich, und ſelbſt wenn ſie es wären, würde ſich daraus kein Bedenken gegen obige Auffaſſung ergeben, da die Verſe Jer 49$_{7}$ und $_{10}$ echtjeremjaniſches Gut ſind, welche der urſprüngliche Verf. von Ob 1ff. gekannt und benutzt haben könnte. Vgl. zu dieſer Frage des Verhältniſſes von Obadja zu Jer 49 die Kommentare von Cornill, Graf, Gieſebrecht und Duhm zu Jer 49 und Caſpari Der Proph. Obadja S. 5ff. Kuenen Einleitung II § 72 König Einleitung S. 360ff. Cornill [2] S. 178ff.

§ 2. Literatur.

C. P. Caspari Der Proph. Obadja ausgelegt 1842. C. A. W. Seydel Der Proph. Obadja 1869. Bachmann Der Proph. Obadja, Berlin 1892. T. T. Perowne Obadjah and Jonah Cambridge 1898. F. Delitzsch in ZlTh 1851 S. 91ff. Vaihinger in Merx Archiv I, 484ff. W. Boehme in ZATW VII S. 224ff. K. Budde in ZATW XII S. 40ff. Alb. Condamin L'unité d'Abdias (Revue biblique Avril 1900). Winckler Altorientalische Forschungen II, 3 S. 423ff. Sievers Stud. zur hebr. Metrik II S. 478f. J. K. Cheyne in Encycl. Biblica III 3455–3462 und Critica Biblica II 146ff.

1Prophetie ʿObadjas. So hat der Herr Jahve in bezug auf Edom ge-
sprochen: Eine Kunde haben wir von Jahve vernommen | und ein Bote ist unter
die Völker entsandt: || auf und laßt uns aufstehen wider es zum Kriege. || 2Siehe ich
mache dich klein unter den Völkern, | verachtet bist du *unter den Menschen*.

Das kurze Prophetenstück beginnt v. 1–7abα mit dem Hinweis auf das über Edom gekommene Gericht 1abα. Die Überschrift v. 1abα ist gewiß nicht von dem, der v. 1bβff. geschrieben hat, denn da Jahve nicht der Redende in 1bβff. ist, würde der Verf. dieser Verse gewiß eine andere Art des Ausdrucks gewählt haben, vielmehr rührt v. 1abα wohl von dem her, der v. 8. 9 bezw. v. 15ff. geschrieben hat und der v. 1bβff. als Prophetie überkommen hatte vgl. zu v. 8f. und v. 15ff. Zu אמר mit לְ vgl. Gen 20$_{13}$. Viell. gehört לאדם ursprüngl. zu חזון עבדיה vgl. Jer 46$_{2}$ 48$_{1}$ 49$_{1-7. 23. 28}$ und כה אמר יהוה sind sekundär (Marti).

I. 1bβ–9a. Der Untergang Edoms. v. 1bβff. wird gewöhnlich als Weissagung gefaßt, aber die Perff. in den vv. 1–7 weisen vielmehr auf ein zwar noch nicht völlig abgeschlossenes, aber doch in der Vollziehung begriffenes Ereignis, auch scheint in v. 7 auf ganz bestimmte Geschehnisse der Vergangenheit angespielt. שמועה ist nicht von der „prophetischen Weissagung" zu verstehen, sondern es ist die Kunde vgl. auch das Verb. שמענו, wovon, sagt das Folgende: es handelt sich um das über Edom gekommene Gericht, das von Jahve gesandt ist, und insofern fügt der Schreiber מאת י׳ hinzu. Jer 49$_{14}$ hat שמעתי, doch ist שמענו offenbar ursprünglicher: der Schreiber faßt sich mit dem Volk zusammen. וציר בגוי bestimmt שמועה näher vgl. K. § 120 wenngleich שמועה umfassender ist. In Jer. findet sich שָׁלוּחַ st. שֻׁלַּח; auch in den letzten Worten, welche die Aufforderung des Boten an die Völker zum Kriegszüge enthalten, weicht der Text in Jer. von dem unsrigen ab, dort heißt es: התקבצו ובאו עליה וקומו למלחמה. Jene erste LA שלוח (שלח) repräsentiert keine wirkliche Variante, die letztere hält Sievers aus rhythmischen Gründen für ursprünglichen Text. Da übrigens der Schreiber in v. 2. 3 stets das Mask. in bezug auf Edom gebraucht, so ist wohl עליו st. עליה zu lesen (Wellh.). v. 2 weist auf das Resultat dieses gegen Edom gerichteten Zuges, das dem Verf. so sicher ist, als läge es vor aller Augen. In Jer 49$_{15}$ findet sich ohne Zweifel der ursprünglichere Text: באדם st. מאד, jenes wird durch das parallele בגוים geschützt. Aber aus dieser Tatsache läßt sich nicht mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß Jer 49$_{14}$ff. unabhängig von unserm Buch ist, vielmehr bleibt die Möglichkeit, daß מאד erst nach der Zeit der Benutzung durch den Verf. von Jer 49$_{14}$ff. entstanden ist, und zwar so, daß באדם sein ם verloren hat und nun ב in מ verändert ist. Deutlich weist übrigens בזוי אתה

[3]Deines Herzens Übermut hat dich betrogen, | der du in Felsklüften wohntest, | deinen
Wohnsitz hoch machtest, || bei dir denkst: | wer wird mich zur Erde stürzen? || [4]Wenn
du dem Adler gleich in der *Höhe dein Nest baust*, | und zwischen den Sternen
es aufgeschlagen ist, || von dort will ich dich herabstürzen, sagte Jahve. || [5]Wenn
Diebe über dich gekommen wären, | wenn Verwüster des Nachts — wie bist
du vernichtet — würden sie nicht gestohlen haben, so viel sie brauchen? || Wenn

---

auf den der Gegenwart des Verf. angehörigen Zustand Edoms hin; bei Jer. fehlt אתה, so daß בזוי, als dem קטון entsprechend, noch von נתתיך abhängig ist. Ursache von Edoms Fall war sein Übermut v. 3, der in der nach ihrer Meinung unangreifbaren Lage ihres Landes begründet war. Wegen des Nachdrucks steht das Subj. voraus, was Jer 49$_{16}$ verwischt ist; auch insofern haben wir dort einen weniger ursprüngl. Text, als unser השיאך gegen dortiges השיא אותך durch v. 7 geschützt wird. מרום ist nicht ein von שכני abhängiger Akkus. vgl. בחגוי, ebenso wenig ist durch die LA מָרוֹם zu helfen (Hitz. u. a.): hoch ist sein Sitz, das ist zwischen diesen Sätzen, in denen Edom angeredet wird, unmöglich, vielmehr ist entweder durch einen Abschreiber das in Jer 49$_{16}$ gelesene תֹּפְשִׂי ausgelassen, oder, was noch einfacher, ist mit LXX Duhm u. a. מֵרִים zu lesen, bei dem Vokativ findet sich auch sonst vgl. אֹמֵר בְּלִבּוֹ das Suff. der 3. Pers. Micha 7$_{18}$a. Dagegen ist das Jer 49$_{16}$ statt מרום שבתו gebotene מרום גבעה weniger ursprünglich, es ist eine ganz überflüssige Häufung identischer Worte. Mit Unrecht fehlt in Jer 49 auch der Schluß des v. אמר וגו׳, denn dieser Schluß in v. 3 wird durch v. 4b gestützt. Zu dem י in שכני und תפשי vgl. K. § 90l. Zu חגוי vgl. K. § 93x. Bekanntlich wohnten die Edomiter in einem schwer zugänglichen Gebirgslande: wie die Ḥoriter, die Ureinwohner Seirs, in Felshöhlen wohnten, so auch die Edomiter selbst; besonders fest war die Hauptstadt Selaʿ, deren Häuser meist in den Fels gehauen waren vgl. Plin. h. n. 6, 32. Diod. 19, 95. Baedeker Pal.[5], 202ff. HbA[2] S. 1473ff. BL S. 51f. Jer. hat übrigens הסלע, während der letzte Stichos dieses Verses ganz fehlt. v. 4 betont, daß Edoms Stolz auf seine Uneinnehmbarkeit auf Trug beruht, denn Jahve hat ganz anders gesprochen. In Jer 49$_{16}$, der v. 3 und 4 in einen Vers zusammenfaßt, fehlen die Worte von ואם בין bis שים, so daß also קנך unmittelbar als Obj. an תגביה sich anschließt; wahrscheinlich sind sie eine in den Text eingedrungene Glosse, so daß קנך als Obj. hinter כנשר gehört. Hinter כנשר sollte man einen dem משם אורידך parallelen Satz erwarten. Da nun in v. 5 zweifellos איך נדמיתה ein eingesprengtes Glied ist, so vermutet Winckler, daß in ihm das verlorene Glied steckt, er schlägt vor: נְרֹמַמְתָּה vgl. Ex 15$_{1.21}$, aber das empfiehlt sich nicht, weil man nach dem אורידך ein Impf. erwarten sollte, auch das רמה im Niph. im AT nicht belegbar ist, auch würde durch das Dazwischentreten dieses Satzes קנך zu weit von תגביה getrennt. Zu 4b vgl. Am 9$_{2}$. Die vv. 5–7 aber gehören enger zusammen und zwar so, daß v. 7 den Ged. von v. 5 vervollständigt. v. 5 gibt keinen im Zusammenhang vollständigen Ged., der Vers hebt hervor, daß die etwa über Edom kommenden Diebe so viel stehlen würden, als sie bedürfen, und daß die Winzer eine Nachlese übrig lassen würden. Da nun v. 7 darauf hinweist, daß die Edomiter aus ihrem Lande vertrieben sind, so kann dementsprechend der Sinn in v. 5 nur der sein: so wie Diebe und Winzer haben es die über Edom gekommenen Feinde nicht gemacht, da war von Nachlese keine Rede, sondern die gänzliche Vernichtung war ihr Ziel. In Jer 49$_{9}$ ist dieser Sinn verwischt: unser v. 7 findet sich dort überhaupt nicht und aus den Fragesätzen sind affirmative Sätze geworden: אם בצרים באו לך לא ישאירו עללות אם גנבים בלילה השחיתו דים, hier beweist übrigens auch schon השחיתו, daß wir einen im Verhältnis zu Ob 5 nicht ursprünglichen Text vor uns haben, wie denn auch unser Vers dort bei Jer. in einem ihm eigentlich fremden Zusammenhang steht. Freilich hat auch der Text hier im Ob. Einschübe erhalten: איך נדמיתה, das nur als Ausruf des Staunens gefaßt werden könnte, „wie bist du vernichtet“, trennt sehr auffallend die eng zusammengehörigen Sätze: אם גנבים באו und הלא יגנבו vgl. zu v. 4, und noch störender ist v. 6, der die eng zusammengehörigen vv. 5 und 7 auseinanderreißt. Jer 49$_{9}$ hat auch den

Winzer über dich gekommen wären, | würden sie nicht eine Nachlese übrig gelassen haben? || [6]Wie ist durchsucht Esau, gesucht seine Schätze? [7]Zur Grenze haben sie dich vertrieben, alle deine Verbündeten haben dich betrogen, es haben dich überwältigt die, welche mit dir in Frieden lebten, sie nehmen *Wohnung an deiner Stätte*, ...

Einschub איך נדמיתה nicht. Aber auch אם שודדי, das Jer. nicht bietet, bzw. שדדי לילה erweist sich deutlich als Einschub, da das im Nachs. sich findende יגנבו dazu nicht paßt; man könnte im Ged. an Jer 49$_{9}$ לילה mit באו לך verbinden, doch empfiehlt es sich aus rhythmischen Gründen nicht. Durch den Text des Jer. verführt hat man meist in v. 5b den Ged. gefunden: sie werden nur eine Nachlese übrig lassen (Hitz. u. a.), aber dabei ist der Zusammenhang sowohl mit 5a als mit v. 7, wie wir ihn oben festgestellt haben, aus den Augen gelassen. In v. 6 wird die Bedeutung von נבעו durch das parallele נחפשו näher bestimmt, jenes, das sonst „bitten, fragen" heißt, muß hier = „suchen, durchstöbern" sein, und zu מצפניו vgl. מטמונים Prv 2$_{4}$ Job 3$_{21}$. Da übrigens hier von Esau in der dritten Person die Rede ist, während wir vorher und nachher die Anrede haben, da ferner v. 6 offenbar nur an eine Ausplünderung Esaus denkt, während es sich in 7 um Verdrängung Esaus aus seinem Lande handelt, so kann v. 6 jedenfalls nicht Forts. von v. 5 sein. Löhr will v. 6 als Worte der Diebe in v. 5 ansehen, so würde sich die dritte Person erklären; er zieht zugleich das im Anf. von v. 7 sich findende עד הגבל zu dem ersten und das am Schluß von v. 7 sich findende אין תבונה בו zum zweiten Glied. Jenes הגבל versteht er von dem Ps 83$_{8}$ sich findenden südlichen Teil von Edom ʿGibāl das griech. Gebalēne. In v. 6b will er מצפן vom Bergwerk verstehen, תבוא st. תבונה und בם st. בו lesen. Aber jene Bedeutung von מצפן ist nicht erweislich und תבוא überhaupt unmöglich, gedacht ist wohl an תְּבוּאָה. Winckler hat allerdings richtig erkannt, daß v. 7 so, wie er vorliegt, nicht in Ordnung sein kann. v. 7 bringt die v. 5 ergänzende positive Aussage: die, mit denen Edom in Frieden lebte, ja sogar seine Verbündeten haben es treulos überfallen und nicht nur ausgeraubt, sondern auch aus seinem Lande vertrieben. Keils Ged., daß Edom vergeblich in der Not Hilfe bei seinen Verbündeten gesucht habe, hat im Text keinen Anhalt, denn הגבול kann sich nicht auf das Land der Verbündeten, sondern nur auf Edoms Gebiet beziehen; שִׁלַּח steht nicht nur vom „Geleiten", sondern auch vom „Vertreiben" Jer 28$_{16}$ Lev 18$_{24}$ 20$_{23}$ vgl. II Sam 13$_{16}$. Bei dem jetzigen Text ist auffallend, daß das erste Verb. ohne besonderes Subj. steht, während es beim zweiten voransteht, beim dritten und vierten aber folgt. Der Text in 7b ist hoffnungslos verderbt. מזור ist uns aus Hos 5$_{13}$ Jes 1$_{6}$ als „eiternde Wunde" bekannt, für unsere Stelle nimmt man die gar nicht zu rechtfertigende Bedeutung „Fallstrick" an, wesentlich bestimmt durch die alten Verss., aber ob ἔνεδρα LXX auf unser מזור geht und nicht vielleicht מצור oder מצודה voraus., ist sehr fraglich vgl. ZATW IV, 16; Chald. hat תקלא, Syr. כמאנא; nur Aqu. mit seinem ἐπίδεσις bzw. συνδεσμός, das er auch Hos 5$_{13}$ hat, las wohl sicher wie wir. Aber selbst wenn wir jene von Hitz. u. a. verteidigte Bedeutung annähmen, gewinnen wir doch keinen Sinn, was soll das heißen: als dein Brot legen sie dir einen Fallstrick unter (Klein)? LXX hat לחמך offenbar noch nicht gelesen, vielleicht ist es durch Dittographie aus dem vorhergehenden שלמך entstanden. Das ist wahrscheinlicher als die Vermutung, daß vor לחמך ein אנשי ausgefallen sei (Hitz. Graetz), weil man das Subj. an andrer Stelle, nicht aber neben אנשי בריתך erwarten sollte. Marti will st. מזור vielmehr מדור lesen = Wohnung: sie werden Wohnung nehmen in deiner Stätte, doch ist ישים קן als Parallele zu ישים מדור nicht ohne Bedenken. Der Satz steht mit dem Vorhergehenden nicht in Verbindung und wird zum Folgenden zu ziehen sein (Marti). Hiph. von נשא für den Begriff „wegnehmen", mit תחת konstruiert, ist auffallend und nicht nachweisbar. Übrigens ergibt sich aus unserm v. 7, daß hier nicht Edom mit zukünftigen Ereignissen bedroht wird, so daß die Perff. als prophet. zu fassen wären, sondern daß auf Ereignisse der Vergangenheit zurückgeschaut wird, denn אנשי שלומך und אנשי בריתך können nur Nachbarvölker der

7bβ Einsicht ist nicht in ihm. 8 Werde ich nicht an jenem Tage, Spruch Jahves, die Weisen aus Edom vernichten und Einsicht vom Gebirge Esaus? 9 Dann werden *die* Helden Temans verzagen, damit jedermann ausgerottet werde vom Gebirge Esaus.

Wegen des Mordes, 10 wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob | bedeckt dich Schmach, und bist du auf immer vernichtet. || 11 Als du dabei standest, | als Barbaren sein Gut fortführten, || und Fremde in sein Tor eindrangen | und über Jerusalem das Los warfen, || warst auch du wie Einer von ihnen. ||

Edomiter sein, nicht aber eines der großen Weltreiche, mit denen die Proph. sonst in ihren Drohungen das Gericht in Beziehung setzen.

v. 7bβ. 8. 9 weisen auf die Zukunft und erwarten erst von ihr das Gericht über Edom, v. 7bβ beginnt mit dem Urteil über Edom, denn nur auf ihn kann sich das Suff. in בּוֹ beziehen, ursprünglich ist es wohl nichts als Glosse zu v. 8. v. 8 unterscheidet sich auch dadurch von den vorhergehenden Versen, daß die Anrede an Edom aufgegeben ist; demnach werden diese Verse einer andern Hand zugehören als v. 7. An jenem Tage vernichtet Jahve ihre Weisen, so daß sie sich nicht raten und helfen können vgl. Jes 19$_{3.11}$ 29$_{14}$. Wie die Vernichtung der Weisen gemeint ist, zeigt klar das parallele Glied. Es ist nicht unmöglich, daß der Verf. dieses Verses Jer 49$_7$ in Erinnerung hatte. Dann wird auch den Kriegern der Mut zum Widerstande entsinken, so daß es zu dem von Jahve beabsichtigten Ende Edoms kommt. Statt גבוריך ist offenbar גִּבֹּרֵי zu lesen, da die Anrede nach v. 8 und vor v. 9 nicht paßt. Zu Theman vgl. zu Am 1$_{12}$. מקטל am Schluß von v. 9 gehört zu v. 10 vgl. zu d. v.

b v. 10—14 begründen Edoms Untergang mit dem Hinweis auf seinen Frevel gegen Juda am Tage von Jerusalems Untergang. Die Verse bilden die Fortsetzung zu 1—7abα. Wellh. weist auf die auch in diesen Versen hervortretende Anrede an Edom und die Lebendigkeit der Darstellung, er erinnert aber auch daran, daß man eine derartige Ergänzung von v. 1—7 erwartet: nach der Darstellung des Gerichts folgt hier der Hinweis auf die Schuld, die dies Gericht herbeigezogen hat. v. 10 beginnt mit dem jetzt am Schluß v. 9 sich findenden מקטל, das v. 9b überfüllt und sachlich dem מחמס v. 10 entspricht. Die Vermutung liegt freilich nahe, daß מקטל eine zu מחמס gehörige Randglosse ist, herrührend von einem Leser, dem jener Ausdruck nicht scharf genug war; bei dem jetzigen Text fällt מחמס nach מקטל stark ab. Auch LXX Syr. Vulg. ziehen מקטל zu unserm Vers. Das Impf. bezeichnet Edoms gegenwärtigen Zustand: es ist klein und ohnmächtig und hat als mächtiges Volk zu existieren aufgehört (ונכרת). Zu אחיך vgl. Am 1$_{11}$ Mal 1$_2$ Num 20$_{14}$ K. § 128h; zu dem Ton auf penultima in ונכרת vgl. K. § 49h und zu תכסך בושה vgl. Mich 7$_{10}$. v. 11 f. läßt keinen Zweifel darüber, daß an die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer zu denken ist. Nach dem ביום וגו׳ sollte man eigentlich die Aufzählung der einzelnen Frevel Edoms erwarten, aber infolge der weiteren Ausführung des Zeitsatzes folgt jetzt die allgemeine Bemerkung: du warst wie einer von ihnen, womit auf die vorhergehenden Frevel zurückgewiesen wird. Zu עמד מנגד vom feindl. gegenüber = dabeistehen vgl. II Sam 18$_{13}$ II Reg 2$_7$ Ps 38$_{12}$, und zu der Form עֲמָדְךָ K. § 61c. Nach v. 13 muß חילו Judas Schätze bezeichnen vgl. Jes 8$_4$ 10$_{14}$ u. ö., nicht aber sein Heer; שבה, das freilich gewöhnlich vom Fortführen von Menschen vorkommt, findet sich doch auch von dem von Hab und Gut vgl. II Chr 21$_{17}$. ונכרים וגו׳ setzt den Inf. fort, ist also noch von ביום abhängig vgl. K. § 114r; die Perff. lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich um Ereignisse der Vergangenheit handelt. Zum Perf. ידו vgl. K. § 69u, vielleicht ist יַדּוּ zu lesen. Durch v. 13 wird שְׁעָרוֹ gefordert gegen Kere und alte Verss. Zu ידו גורל vgl. Jo 4$_3$, wo על עמי statt על ירושלם sich findet, aber es ist damit keineswegs sicher, daß ירושלם = Einwohner Jerus.s zu fassen ist, besser denkt man hier dem חילו entsprechend an Jerusalems Habe. v. 12—14

12(Und weide dich nicht an ⟨ ⟩ deinem Bruder am Tage seines Mißgeschicks,
und freue dich nicht über die Söhne Judas am Tage ihres Untergangs,
und reiße deinen Mund nicht auf am Tage der Bedrängnis.)
13Tritt nicht ein in das Tor meines Volkes am Tage *seines* Verderbens,
weide nicht auch du dich an *deinem Bruder* am Tage seines *Mißgeschicks*
und strecke nicht *die Hand* aus nach seinem Gut am Tage *seines Untergangs*
14Und tritt nicht an den Scheideweg um seine Flüchtlinge umzubringen,
und gib nicht seine Entronnenen preis am Tage der Bedrängnis.
15bWie du getan, so wird dir getan, | deine Tat kehrt auf dein Haupt zurück. ||

---

beschreiben Edoms Verhalten, aber so, daß der Verf. das, was Edom getan, als das bezeichnet, was nach seinem Wunsche hätte Edom vermeiden sollen. Gewöhnlich steht אַל mit dem Juss. als Prohibitivpartikel vgl. K. § 104. 109c. Nach Keil soll die Warnung v. 12–14 nur begreiflich sein, wenn Ob. nicht eine einzelne Eroberung Jerusalems vor Augen hatte, sondern dieselbe als ein Ereignis betrachtete, das schon eingetreten ist, aber auch wieder eintreten wird. Von diesem ideellen Standpunkte aus habe er Edom vor dem, was es bereits getan, warnen können: aber diese Auffassung von יום אחיך v. 12 (doch vgl. unten) ist unmöglich, dies kann keine andere Bedeutung haben als die parallelen Ausdr. in v. 11. Warum hätte Ob. auch, ohne an eine Wiederholung dieses über Jerus. gekommenen Ereignisses zu denken, nicht den Ged. zum Ausdruck bringen können, Edom hätte nicht also freveln sollen? Der Schriftsteller versetzt sich lebhaft in die Vergangenheit. Treffend macht Wellh. darauf aufmerksam, daß v. 12 eigentlich nach v. 13 stehen muß, das v. 12 beginnende ואל schließt sich nicht an v. 11 an, während das אל תבוא בשער עמי die direkte Fortsetzung zu v. 11 ונכרים באו שערו ist. Da nun v. 12 teilweise mit v. 13 identisch ist vgl. v. 12a u. v. 13b, so vermutet Wellh., daß v. 12 überhaupt nicht ursprüngl. ist, auch Winckler sieht in v. 12. 13 Varianten desselben Textes. Die dreifache Übersetzung von אידם bezw. אידו durch LXX spricht nicht dafür, daß v. 13, wie er vorliegt, ursprünglicher Text ist. Glücklich zieht Marti v. 12 heran, um den ursprünglichen Text von v. 13 herzustellen. Übrigens ist in allen drei Versen die Kinastrophe festgehalten. In v. 13aα ist statt אידם offenbar אידו zu lesen. In 13aβ setzt M. statt des mit אידו ביום identischen ברעתו aus 12aα בְּאָחִיךָ ein u. für אידו will er nach 12aα נָכְרוֹ lesen. In 13bβ ist nach 12aβ אָבְדוֹ statt אֵידוֹ zu lesen. Ebenso ist תשלחנה jedenfalls verderbter Text. Weder kann diese Form 3. Pers. Plur. sein, wobei als Subj. ידיך zu ergänzen und das Verb. reflexiv zu fassen wäre (Hitz. u. a.) – denn weder das Eine, noch das Andere ist möglich – noch kann das schließende נה = נא sein, da dies hier bei diesem Verb. allein auffallend wäre, es auch gewöhnlich nach אל steht, doch vgl. Jdc 19_{23}, Ew. Olsh. u. a. wollen תשלח יד lesen vgl. K. § 47k. Der Ged. von v. 14 im allgemeinen ist klar: es handelt sich um Edoms Frevel an den dem Blutbade entronnenen Judäern; leider läßt sich die Bedeutung von פרק nicht sicher feststellen. LXX hat ἐπὶ τὰς διεκβολάς, Symm. φυγαδείας, gewöhnlich versteht man es vom Scheidewege. Die Wurzel פרק hat die Bedeutung „spalten", so daß es Einschnitt in einen Bergzug, Sattel bezw. Bergpaß sein könnte. Graetz vermutet הפרץ, was ebenfalls unsicherer Bedeutung ist. הסגיר ohne ביד wie Am 6_8 Dtn 32_{30} = preisgeben: der Verf. denkt an die Flüchtlinge Judas, die bei den Edomitern sich eingefunden, die aber entweder von diesen niedergemacht oder Judas Feinden ausgeliefert werden vgl. Ez 35_5. Eng mit v. 14 ist v. 15b zu verbinden, denn 15a bezieht sich auf den über die Heidenwelt kommenden Gerichtstag, ein Gedanke, der in v. 16 fortgesetzt wird, v. 15b aber handelt lediglich von Edom, schließt sich also über v. 15a an v. 14 an, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in 15b Edom angeredet ist. Edoms

15a Denn nahe ist der Tag Jahves über alle Heiden. 16 Denn wie
ihr auf meinem heiligen Berge getrunken habt, | so werden auch alle
Heiden *Wein* *ringsum* trinken, || sie werden trinken und *schwanken*
und werden sein, | als wären sie nicht gewesen. || 17 Aber auf dem Berge
Zion wird eine Rettung (und er wird unantastbar) sein, | und das Haus

---

Sünde fällt auf sein eignes Haupt zurück vgl. Ps 7₁₇ u. ö. Zu גמלך vgl. Jo 4₄.₇. Die Impff. wie v. 10.

II. Der eschatologische Anhang. v. 15a. 16–21. Das Gericht gegen die Heiden, in dem Edom nur nebenher erwähnt wird; Juda, das zur Flamme wird, vollzieht das Gericht. Ist v. 7bβ. 8. 9, welche das Gericht über Edom als zukünftig ansehen, Einsatz von einer andern Hand als der, die v. 1–7 geschrieben, so gilt dasselbe auch von v. 15a. 16ff., viell. war dort wie hier derselbe tätig.

Die Anknüpfung mit כי an v. 14 macht es wahrscheinl., daß der Verf. die vv. 12–14 als eine für die Zukunft giltige Ermahnung angesehen hat. Der große Gerichtstag ergeht über die ganze Heidenwelt. Nachweisbar treten erst seit Ezechiel statt einzelner bestimmter Völker, mit denen Israel bezw. Juda in der vorexilischen Zeit in Konflikt gekommen war, die Heiden überhaupt in den eschatologischen Weissagungen hervor, bei Ezechiel lassen sich die Wurzeln für diese Idee aufweisen: Jahve, dessen Ehre durch die Eroberung Jerusalems in den Augen der Heidenwelt gefährdet ist, stellt sie wieder her, indem er nach der Wiederherstellung Jerusalems die Völker des Nordens unter Führung von Gog und Magog wider Jerusalem heraufführt und sie hier vernichtet, zum Beweise, daß nicht in seiner Ohnmacht, sondern in etwas anderem, nämlich in des Volkes Sünde, die Ursache für die einstige Vernichtung Jerusalems durch die Chaldäer lag vgl. Ez 38f. Man wird nicht fehlgreifen, wenn man die sämtlichen Stellen, in denen analoge Ideen sich finden, als von Ezechiel abhängig ansieht.

Wie schon vorher dargetan, ist 15b nicht Forts. von 15a, denn unmöglich können die Heiden angeredet sein (Keil u. a.), vielm. bezieht sich die Anrede in 15b auf Edom, während 15a mit v. 16ff. zusammengehört. v. 16 sieht man gewöhnlich die Edomiter als angeredet an: wie ihr an dem wilden Zechgelage auf dem Zion Teil genommen habt, so sollen alle Heiden trinken usw. (Klein), aber dabei fällt auf, 1. der Plur. der Anrede, während Edom vorher immer im Sing. angeredet ist; 2. gehören ja auch die Edomiter zu כל הגוים vgl. v. 15a; 3. gibt diese Gegenüberstellung der auf dem Zion prassenden Edomiter und der den Zornesbecher trinkenden Heiden keinen verständigen Sinn. Vielmehr sind ohne Zweifel die Judäer bezw. Jerusalemiten angeredet: wie Jahve ihnen einst seinen Zornesbecher gereicht hat, so daß sie hier bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von Gottes Gericht ereilt wurden, so wird es auch den Heiden gehen: sie werden dauernd Gottes Zornesbecher vgl. Jer 25₁₅ff. 49₁₂ Thr 4₂₁f. trinken d. h. dauernd von Gottes Zorn getroffen werden, und das Ende ist die spurlose Vernichtung: sie werden sein, als wären sie nicht gewesen. Statt תָּמִיד scheinen LXX mit ihrem οἶνον einen andern Text gelesen zu haben. Dalman vermutet das im späteren Hebr. sich findende תֶּמֶד Tresterwein, nach andern besonders guter, scharfer Wein, andere wollen חֶמֶר lesen. Verschiedene Kodd. lesen סָבִיב vgl. Nestle ZATW 1903, 345. Zweifelhaft ist לָעוּ, Delitzsch u. a. erklären: „sie werden irre reden" vgl. Job 6₃ Prv 20₂₅, doch gibt das in diesem Zusammenhang einen zu schwachen Sinn; Keil u. a. nach Vorgang älterer: sie werden schlürfen, eine Bedeutung, die durch Heranziehung des Syr. gewonnen wird. Vergleicht man Jes 24₂₀ 29₉, so liegt die Vermutung nahe, daß נעו statt לעו zu lesen ist: sie werden schwanken (Wellh.). Zu כלא = כאשר לא vgl. Delitzsch[4] zu Ps 38₁₄ Anm. 1 vgl. K. § 155m. v. 17 betont, daß das Haus Jakob dann in Zion eine sichere Zuflucht finden wird vgl. Jo 3₅, er wird dann ein Heiligtum d. h. unantastbar vgl. Jo 4₁₇ sein, denn wer sich an dem Heiligen vergreift, wird von der in ihm liegenden göttl. Kraft vernichtet vgl. m. Arch. II, 275. 213f. Da der Ged. der Unantastbarkeit diesem Zusammen-

Jakob wird seine Besitztümer wieder einnehmen. ‖ [18]Und das Haus Jakob
wird zum Feuer | und das Haus Joseph zur Flamme, ‖ aber das Haus
Esau zur Stoppel, | und sie werden es entzünden und verzehren, ‖ und
keiner vom Hause Esau wird entrinnen, | denn Jahve hat es gesprochen. ‖
[19]Und sie werden den Negeb (das Gebirge Esaus) und die Šephela (die
Philister) in Besitz nehmen, und sie werden das Gefilde Ephraims (und
das Gefilde Samariens und Benjamin) und Gilʿad in Besitz nehmen.
[20]Und die Exulanten (dieses Heer) der Kinder Israel werden die Kana-

---

hang fern liegt, vermuten Marti u. a., daß dieser zweite Satz aus Jo 4_{17} eingetragen ist. Da Zion der Mittelpunkt des neuen Reiches ist, so muß bei בית יעקב vorwiegend an Juda vgl. Na 2_{3} gedacht werden. Das Suff. in מורשיהם kann aber nicht auf die Völker (Keil u. a.), sondern nur auf בית יעקב gehen, wie sich das aus v. 19 klar ergibt, zudem wäre כל הגוים auch zu weit entfernt, um diese Beziehung wahrscheinlich zu machen. Übrigens ist die LA fraglich, Verss. lasen מֹורִשֵׁיהֶם: also sie werden vertreiben, welche sie vertrieben haben (Hitz. u. a.). Dann wird Juda im Bunde mit dem Josephhaus das Vernichtungsgericht an Edom vollziehen v. 18 vgl. die andere Darstellung in v. 7. Zur Vereinigung Judas und des Josephhauses vgl. Hos 2_{2} Jes 11_{13}ff. Sch 10_{6}, die Rückkehr des Josephhauses wird als selbstverständlich vorausgesetzt vgl. Jer 31_{18} Ez 37_{15}ff., während die Nichterwähnung der Rückkehr des Jakob-(Juda-)Hauses sich aus der Zeit, in der diese Verse geschrieben sind, begreifen läßt: zwar gab es noch Exulanten, aber die Wiederherstellung Jerusalems durch die aus dem Exil Zurückgekehrten liegt doch hinter dem Verf. Zu dem Kriegszug von Juda (Jakob) und Joseph mit geeinten Kräften vgl. Jes 11_{13}ff. Zu dem Bild vom Feuer und der verzehrenden Flamme vgl. Jes 10_{17} 42_{25} 47_{14}, und zu dem von der Stoppel Jes 5_{24} vgl. auch 1_{31} Sch 12_{6}. Solch Gericht wird über Edom kommen, weil es also in Jahves Ratschluß begründet ist. v. 19. 20 geben die Ausführung zu v. 17b. Unmöglich können הנגב und השפלה Subj. in ירשו sein; wie das folgende וירשו zeigt, sind dieselben Subj., die es vorher in v. 18 waren, und die Namen הנגב und השפלה sind nicht anders aufzufassen als שדה אפרים und שדה שמרון, הגלעד. Wellh. sieht wohl mit Recht in את הר עשו und את פלשתים zwei Glossen, die grade durch die nota accus. sich als solche ausweisen, bekanntlich waren ja die Edomiter in der Tat später in den Negeb d. h. in die südlich vom Gebirge Juda sich hinziehende Steppenlandschaft übergesiedelt, so daß sie ihnen wurde, was bisher הר עשו war vgl. Ez 35_{10}ff. 36_{5} I Mak $4_{29.61}$ 5_{65}. השפלה die Abdachung des Gebirges Juda bis zur Küstenebene vgl. Jos 10_{40} 11_{2} und Amos § 1, südwestl. davon wohnten die Philister, die nach Norden vordrangen und die Schephela in Besitz genommen hatten. Dieser Vers läßt deutlich erkennen, was in der Zeit dieses Verf. tatsächlich durch die Juden in Besitz genommen war. Wenn übrigens am Schluß Benjamin in der Tat besonders erwähnt sein sollte, so geschieht das wohl lediglich um deswillen, weil nach der Anschauung der späteren Zeit Jerusalem d. i. der eigentliche Mittelpunkt des jüdischen Volkes im Stamme Benjamin lag Jos 18_{28} vgl. 15_{8} 18_{16}, der Verf. konnte daher auf den Gedanken kommen, Benjamin eine aktive Rolle zuzuweisen. Wahrscheinlich aber sind ואת שדה שמרון ובנימין als Glosse auszuscheiden, denn neben בית יעקב und בית יוסף bleibt בנימן höchst auffallend, nicht minder שמרון, zumal ja שמרון im שדה אפרים lag. v. 20f. sind hoffnungslos verderbt: in v. 20a fehlt das zu גלת gehörige Verb., und was unter החל zu verstehen ist, läßt sich nicht sagen, Orelli u. a. verstehen es vom Heer, Hitz. u. a. von der Festung, aber weder in jenem noch in diesem Sinne ist klar, worauf sich das Demonstr. bezieht, und wurden nur Leute des Heeres verbannt? Ew. wollte es in der unerweislichen Bedeutung „Küste“ fassen. Winckler vermutet, daß in diesem החל הזה mit ein Verb. steckt. Völlig rätselhaft ist אשר כנענים, denn unmöglich kann dies das Obj. zu einem zu ergänzenden וירשו sein: „und die Gefangenen . . . werden besitzen, was Kanaaniter sind bis S.“, was soll hier dies אשר? LXX gibt אשר כנענים durch γῆ τῶν X, Targ. durch דבארע כי, Syr. durch דמן כנען,

aniter bis Ṣarepta *vertreiben*, und die Exulanten von Jerusalem (die
in Sepharad) werden die Städte des Negeb erobern. 21Und als *Sieger*
werden sie hinaufziehen auf den Berg Zion (um das Gebirge Esaus zu
richten) und Jahves wird das Reich sein.

Hier. durch omnia loca Chan. wieder, die LA scheint also schwankend gewesen zu sein. Vergleicht man das parallele Glied, so kommt man auf die Vermutung, daß אשר aus ירש verderbt ist, vielleicht ist dahinter ארץ vgl. LXX ausgefallen. Es scheint demnach, daß hier eine doppelte Gola unterschieden wird, die der בני ישראל und die von ירושלם. צרפת vgl. I Reg 17 9 f. wohl ein Ort zwischen Tyrus und Sidon beim Vorgebirge Ṣarafand vgl. ZDPV VIII, 24 f. Bädeker Pal.[5] S. 303. Was unter ספרד zu verstehen ist, läßt sich ebenfalls nicht sagen, schon die alten Übers. rieten hier, denn das Εφραθά der LXX gibt keinen irgend brauchbaren Sinn: Cheyne (Foundars of Old Test. criticism. S. 311 f.), de Sacy Monuments S. 482 ff. u. a. dachten an das in Klein-Asien liegende Çparda der persischen Keilinschriften, das in Bithynien oder Galatien gelegen war, während Zimmern u. a. darin den seit pers. Zeit gebräuchl. Namen Klein-Asiens sehen vgl. KAT[3] S. 301, und Schrader auf Šaparda, das in Babylonien zu suchen ist, verweist vgl. Keilinschr.[2] S. 445 ff. Übrigens ist v. 20b neben 19a auffallend, Winckler sieht in 20b einen späteren Zusatz. Zu dem ערי הנגב vgl. Jos 15 21 ff. Tatsächlich besetzten die jerusalem. Exulanten die Städte des Negeb. In v. 21 ist מושעים auffallend: das könnte sich nur darauf beziehen, daß sie Jahve helfend zur Seite stehen, insofern sie an Edom das Gericht vollziehen. Vielleicht empfiehlt sich mehr die LA der Übers.: LXX Syr. Aqu. Th. lesen נושעים: sie, welche Jahves תשועה erfahren haben, werden aus dem Lande oder der Diaspora hinaufziehen auf den Zion Hos 2 2. Hitz. weist darauf hin, daß, wenn diese an Edom das Gericht vollziehen sollen, ein Herabsteigen vom Berge zu erwarten wäre, er will daher wie Graetz mit LXX gradezu מֵהַר lesen, das scheitert aber an עלו. Sievers denkt an die Möglichkeit, daß בהר ציון Glosse ist, so daß auch v. 21 in einen Langvers des Schemas 4 + 3 zusammenzuziehen wäre, wie 20a u. b es bieten, während M. ev. in לשפט את הר עשו eine Glosse sehen will, er weist darauf, daß dieser Satz überflüssig ist, wenn Edom von dem Gericht getroffen ist, und erinnert daran, daß auch in v. 19 את הר עשו Glosse ist. In diesem Gericht hat Jahve seine Herrschaft offenbart, und sie wird ihm nun für alle Zeit bleiben vgl. Jes 24 23. Vgl. übrigens zu v. 20 Cheyne in Expos. 1897 S. 306 ff.

Jona.

§ 1. Das Buch Jona.

Das Buch Jona nimmt unter den prophetischen Schriften eine ganz einzigartige Stellung ein: es gibt uns im wesentlichen die wunderbare Geschichte der Sendung des Jona ben Amittai nach Ninive. Er erhält von Gott den Auftrag, nach Ninive zu gehen als Jahves Prophet, aber er sucht sich dem zu entziehen, indem er nach Tharsis entflieht. Auf der Fahrt entsteht ein gewaltiger Sturm, und als die Schiffer in der Vermutung, daß jemand unter ihnen den Zorn der Gottheit heaufbeschworen, das Los werfen, wird Jona von demselben getroffen.

Auf seinen Rat werfen sie ihn ins Meer, das sich beruhigt, so daß sie zur Erkenntnis Jahves kommen, dem sie ihre Opfer darbringen und Gelübde tun (c. 1). Auf Jahves Befehl verschlingt ein großer Fisch Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte ist und Jahve ein Loblied über die erfahrene Rettung singt. Danach speit der Fisch Jona unversehrt wieder an das Land (c. 2). Der zweiten Aufforderung Jahves leistet Jona Folge und verkündigt den Niniviten, daß binnen 40 Tagen das Gericht über Ninive kommen wird. Die Niniviten glauben Jahve und tun Buße, ja selbst der König sitzt in Sack und Asche und befiehlt ein Fasten für Mensch und Vieh sowie die Anlegung von Trauergewändern. Da reute Gott des Übels, das er über Ninive beschlossen, und er tat es nicht (c. 3). Jona wird darüber von Unmut ergriffen, er kann es nicht verstehen, daß Gott auch gegen Ninive ein gnädiger, barmherziger und langmütiger Gott ist. Gott zeigt ihm aber die ganze Torheit seines Unmuts: wenn Jona schon mit jenem Ricinus, der in einer Nacht entstand und in der andern verging, um den er keine Mühe gehabt, Mitleid empfindet, wie vielmehr ist es begreiflich und selbstverständlich, daß Jahve sich jener gewaltigen Stadt erbarmte, in der zahllose unmündige Kinder samt dem schuldlosen Vieh weilen (c. 4).

Da wir nur einmal, in der Zeit Jerobeams II., von einem Propheten Jona hören, welcher diesem Könige die Wiederherstellung der früheren Grenzen des Reiches verkündigte, und dieser grade wie der Held unseres Buches ein Sohn des Amittai genannt wird, so kann darüber wohl kein Zweifel sein, daß dort II Reg 14 25 wie hier an dieselbe Person zu denken ist. Damals spielten ja auch die Assyrer, um deren Hauptstadt es sich hier handelt, für die Völker Vorder-Asiens eine bedeutungsvolle Rolle. So wenig das aber zweifelhaft ist, daß der Held unsers Buches mit jenem identisch sein soll, so wenig läßt sich bestreiten, daß unser Buch gar nicht von diesem Jona abgefaßt sein will. Nicht nur daß von ihm stets in der dritten Person erzählt wird, daß wir ferner nähere Angaben vermissen, die ein Augenzeuge schwerlich vergessen hätte, z. B. über den assyr. König, den Ort des Schiffbruchs bezw. der Landung usw., wir haben in 3 3 auch ein unumstößlich sicheres Zeichen dafür, daß zwischen der Abfassung unseres Buches und den Begebenheiten, die es erzählen will, eine längere Zeit lag, schaut doch diese Stelle auf Ninive als eine *gewesene* Stadt zurück. Damit stimmt auch der ganze literarische Tatbestand überein. Wir finden hier eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, welche uns in die Zeit verweisen, wo das Aramäische stark in das Hebräische eingedrungen war vgl. בְּשֶׁלְּמִי 1 7, חִשַּׁב לְ 1 4, טעם 3 7, מַלָּח 1 5, ספינה 1 5, הִתְעַשֵּׁת 1 6, מִנָּה 2 1, 4 6. 8, בְּשֶׁלִּי 1 12, שֶׁבִּן־ 4 10, das Bewußtsein von der Verschiedenheit der Gottesnamen scheint fast geschwunden zu sein: meist tritt uns יהוה entgegen c. 1 1. 3. 4. 9f. 14. 16, 2 1–3. 7f. 10f., 3 1. 3, 4 2–4. 10, daneben aber findet sich Elohim c. 3 3. 5. 8–10 und c. 4 7–9, einmal kommt auch יהוה אלהים vor c. 4 6. Öfter lehnt der Verf. sich auch an andere und zum Teil recht späte Erzeugnisse der israelitischen Literatur an vgl. 3 9 = Jo 2 14; 4 2 = Jo 2 13, Ex 34 6, Ps 86 15, 103 8; in c. 4 hat der Verf. offenbar die Eliageschichte I Reg 19 vor Augen, und c. 4 6 ist ein Zeugnis dafür, daß ihm schon unsere Genesis bekannt war, nur so begreift sich das Jahve Elohim. Auch die hier vorliegende Vorstellung des Prophetismus weist uns in späte Zeit, man hat mit Recht hervorgehoben, wie die Offenbarung rein mechanisch vorgestellt ist: Gottes Stimme wird offenbar rein äußerlich an den Propheten herankommend, ohne innere Vermittlung, gedacht, daher sucht er durch die Flucht sich seiner Mission

zu entziehen. So ist es auch begreiflich, daß er zwar Gottes Barmherzigkeit anerkennt, aber nur, um sich darüber bitter zu beklagen. Wohl hat man sich auf Jer 15 10ff. 20 7ff. berufen, aber diese Stellen sind nicht analog, denn bei Jeremia streitet, wie Kuenen hervorgehoben, das höhere Bewußtsein des Gottesgesandten mit seiner niedern Natur, um sie zu überwinden, während Jona in Gottes Hand ein unwilliges Werkzeug ist, das durch äußere Macht niedergezwungen werden muß.

Leider ist es nicht möglich, genauer die Abfassungszeit unseres Buches anzugeben; es gehört in die Zeit nach Joel, war aber jedenfalls schon im Beginn des zweiten Jahrhunderts im Prophetenkanon vgl. JSir c. 49.

§ 2. Der Charakter des Buches Jona.

Unser Buch ist keine eigentlich historische Schrift d. h. der Verf. erzählte nicht die Geschichte um der Geschichte willen, sondern er verfolgte wesentlich didaktische Tendenzen. Wäre die Schrift eine rein historische, so sollte man erwarten, daß wir mehr über die Hauptperson hörten: wir erfahren seinen Namen und verlassen ihn im Osten von Ninive, dagegen hören wir nichts über seine Rückreise usw. Ebensowenig berichtet das Buch uns etwas über den König von Ninive, weder wird uns sein Name mitgeteilt, noch die Zeit seiner Regierung, noch auch das Geschick von Ninive nach seiner Bekehrung zu Jahve. Die eigentliche Tendenz, welche der Verf. durch diese Jonagesch. ins Licht stellen wollte, wird in c. 4 2 und 4 10. 11 von ihm deutlich herausgehoben: Gott ist gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Güte, er läßt sich des Übels reuen, wenn die Menschen zu ihm sich wenden. Das tritt uns schon in c. 1 entgegen, wo Gott sich der zu ihm rufenden Schiffer erbarmte — denn die andere Tendenz in c. 1, zu zeigen, wie diese zur Erkenntnis Jahves kommen, ist, wenn sie überhaupt vorhanden ist vgl. zu 1 16, eine nur nebenherlaufende —; das tritt auch in c. 2 hervor, das uns berichtet, daß auf das Gebet Jonas der Fisch ihn unversehrt an das Land gespieen hat. Vollends deutlich lassen aber c. 3. 4 diesen Gedanken hervortreten: das sündige Ninive tut Buße, und Jahve rechtfertigt nun sein Verhalten Ninive gegenüber dadurch, daß er Jona durch sein Benehmen bei Gelegenheit des Verdorrens der Rizinus-Staude ad absurdum führt. Zugleich ist dieses Schlußkapitel insofern charakteristisch, als uns hier der Universalismus in seiner vollendetsten Form entgegentritt: die Niniviten haben als Gottes Geschöpfe Anspruch auf seine Barmherzigkeit. Auch die Sendung Jonas nach Ninive will von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet und verstanden sein: nicht um Israels willen und in seinem Interesse, sondern um der Niniviten selbst willen wird Jona nach Ninive gesandt.

Diese didaktische Tendenz unsers Buches ist in neuerer Zeit fast von allen Seiten anerkannt, wenngleich in der Durchführung im einzelnen sich manche Differenzen zeigen. Nur zwei Auffassungen seien hier kurz berührt: die sog. typische, welche in Jona einen Typus Christi sieht auf Grund von Mt 12 40, deren Vertreter Männer wie Hengstenberg, Delitzsch, Keil u. a. sind, und die von Kleinert geltend gemachte, nach der Jona ein Typus für Israel ist. Daß jene angesichts des Aussage Jesu Mt 12 40 eine „nicht abzuleugnende tiefe Berechtigung hat", ist eine zweideutige Art des Ausdrucks: unbestreitbar hat Jesus unser Jonabuch in diesem Licht betrachtet, und so ist es jedenfalls zwecklos, dem historisch Gegebenen die Daseinsberechtigung abzustreiten. Aber damit ist keineswegs nachgewiesen, daß

der Verf. unsers Buches ein derartiges Verständnis desselben gewollt hat; des Exegeten Aufgabe aber muß es doch in erster Linie sein, den Sinn zu eruieren, der von dem Verf. einer Schrift gewollt ist. Treffend macht übrigens auch Kleinert gegen diese Auffassung geltend, daß sie weder das ganze Buch berücksichtigt, noch auch dem eigentümlichen Standpunkt des AT.s gerecht wird. Wenn er freilich in Jona den Typus Israels, als des gegenüber den Heiden zum Propheten berufenen Volkes, in Ninive den Repräsentanten der Heidenwelt, ebenso in dem Meerungeheuer die von Gott zur Geißel Israels und der Erde bestellte Weltmacht sieht, so wird man dieser allegorischen Deutung, die in eigenartiger Weise auch Cheyne und Wright versuchen, schwerlich beistimmen können, weil durch nichts in unserm Buch auf diese allegorische Auffassung hingewiesen wird, ja diese Deutung des Meerungeheuers ist bei der Bedeutung, die dasselbe für Jona hat, geradezu ausgeschlossen vgl. zu c. 2. Übrigens ist diese Differenz zwischen Kleinert und uns keine sehr erhebliche, denn Kleinert behauptet nicht, daß der Verf. aus sich heraus frei diese Allegorie gebildet hätte, sondern er nimmt an, daß der Verf. eine vorgefundene Geschichte benutzt habe. In der Tat wird sich das nicht bestreiten lassen: wir haben eine Prophetenlegende vor uns, die alle Züge derselben an sich trägt. Daher diese Häufung der Wunder, die ihre Analogie an Erzählungen des späteren Judentums haben, daher die Unbesorgtheit um das, was möglich ist: Jona muß nach Ninive und den Assyrern predigen — in welcher Sprache läßt der Verf. nicht ahnen —; was Israels Propheten trotz aller gewaltigen Predigten und der Energie ihrer Persönlichkeiten in Israel selten oder nie erreichten, erreicht Jona hier im heidnischen Ninive schon nach dem ersten Tage: alle tun Buße, Mensch und Vieh usw. Natürlich hat der Verf. den überkommenen Stoff seinen Zwecken entsprechend frei gestaltet. Was den Verf. zu seiner Darstellung veranlaßt hat, können wir nur mutmaßen. Wahrscheinlich stellt er in Jona eine bestimmte Richtung seiner Zeit dar, jenen engherzigen Partikularismus des späteren Judentums, welches mit Hochmut auf alles Nichtjüdische herabsah und über Gottes Barmherzigkeit mißmutig war: sie konnten es nicht verstehen, daß Gott noch immer mit seinen Gerichten über die gottlose Heidenwelt zögerte, die er so oft durch seine Propheten verkündigt hatte, und nicht wenige waren in der Gefahr, dadurch an ihrem Glauben überhaupt Schiffbruch zu leiden vgl. Mal 2_{17} 3_{14}ff. Zch 1_{12} 2_{1}ff. Ein Vergleich mit den oben erwähnten Schriftstellen, in denen zur Lösung des Konfliktes auf die Zukunft verwiesen wird, welche die Erfüllung der Verheißungen wie der Drohungen bringen wird, zeigt die Bedeutung unsers Buches. — Beachtenswert ist Buddes Vermutung, daß unser Buch Jona aus dem in der Chronik angezogenen Midrasch des Königsbuches stamme und wahrscheinlich hinter II Reg 14_{27} seine Stelle gehabt habe. Er erinnert daran, daß II Reg 14_{26}f. so ungewöhnlich warm die Barmherzigkeit Jahves in der durch Jona verkündigten Aushilfe betone, daß Jona mehr als jeder andere Prophet geeignet erschien, Träger des göttlichen Erbarmens zu sein. Auch erweise sich das Buch als aus einem Zusammenhang herausgerissen: jede Überschrift und Zeitangabe fehle, und ויהי דבר יהוה verlange den Anschluß nach rückwärts. Setze man dagegen das Buch nach II Reg 14_{27} ein, so bleibe nichts zu wünschen übrig: die Zeit des Propheten sei damit bestimmt, die Weglassung seiner Heimat sei begreiflich, und Jahvewort lehne sich an Jahvewort. Freilich sei das Buch erst zum Zweck seines selbständigen Auftretens zugestutzt, namentlich das Gebet Jonas 2_{3-10} sei erst durch einen Späteren eingefügt vgl. unten.

Zu den Versuchen, unser Buch mit allerlei heidnischen Mythen in Beziehung zu bringen vgl. Preller Griech. Mythol.[2] II, 234f., F. Chr. Baur in Ilgens Zeitschrift für histor. Theol. VII S. 88ff., Herzfeld Gesch. des Volkes Israel III, 26ff. vgl. I, 278ff., Zimmern und Winckler Keilinschr. i. AT.[3] S. 366. 388f. 508. Man hat auf die Errettung der trojanischen Königstochter Hesione durch Herakles hingewiesen, der dem Ungeheuer in den Rachen gesprungen sei, in seinem Bauche drei Tage gekämpft und am dritten Tage wieder hervorgekommen sei, freilich mit Verlust seines Haares. Eine Parallele dazu ist die Befreiung der an den Felsen bei Joppe angeschmiedeten Andromeda durch Perseus, der das Meerungeheuer besiegt haben soll. Namentlich hat man die drei Tage und drei Nächte des Jonas in dem Fische mit dem dreitägigen Verschwinden des Frühjahrmondes in Verbindung gebracht. Auffallender als diese nur auf einzelne Punkte sich beziehenden Parallelen sind einige andere von Marti a. a. O. S. 246f. beigebrachten. Er weist auf eine buddhistische Erzählung: Ein Kaufmannssohn Mittavindaka aus Benares hatte sich gegen den Willen seiner Mutter aufs hohe Meer begeben, wo er durch eine unbekannte Gewalt am Weiterfahren verhindert wird. Um den Urheber des Unglücks zu entdecken werden Lose geworfen, und dreimal kommt das Unglückslos in die Hand Mittavindakas.. Darauf schiffen die Schiffer ihn auf einem Floße aus, sie selbst aber setzen unbehindert ihre Fahrt fort vgl. E. Hardy ZDMG 1896 S. 153. Hommel (die Insel der Seligen 1901 S. 18f.) erwähnt eine ägyptische Parallele: ein ägyptischer Beamter, der sich zu Schiff nach den Bergwerken Phneers begeben wollte, erlitt Schiffbruch und wurde gerettet, als er ein Stück Holz erfassen konnte und von einer Woge auf eine Insel geworfen wurde, nachdem er drei Tage im Meer allein verbracht hatte. Nach einiger Zeit kam eine große Schlange, die ihn ins Maul nahm und auf ihr Lager schleppte ohne ihm etwas zuleide zu tun und die ihm ankündigte, daß er nach vier Monaten durch ein Schiff in die Heimat gebracht werde. Die von L. Frobenius Die Weltanschauung der Naturvölker S. 187. 193f. verzeichneten „Jonasmythen" sind mir nicht bekannt geworden vgl. Marti S. 246f.

Es ist möglich, daß etwas von diesen bei verschiedenen Völkern sich findenden Sagen dem Verf. unsers Buches bekannt geworden und von ihm benutzt ist, aber es bleibt bei dem Urteil Kuenens, daß der Verf. solche Erzählungen völlig selbständig umgestaltet und seinem Zweck dienstbar gemacht hat, so daß sie ganz sein Eigentum geworden sind vgl. Einleitung II § 86 Anm. 6.

§ 3. Komposition des Buches.

Die Einheit unsers Buches ist zum ersten Mal durch Nachtigall erschüttert, der 1799 einen Aufsatz über das Buch des AT. mit der Aufschrift Jonas veröffentlichte (Eichhorns Allgem. Biblioth. IX S. 221—273), in dem er drei Teile unterschied: 1. das Gebet, das Jonas nach überstandener Gefahr gedichtet hat c. 2 3ff.; 2. den poetischen Apolog eines im Exil lebenden Weisen, der sich gegen partikularistische Eiferer seines Volkes wendete c. 3. 4 und 3. eine prosaische Einleitung, durch die er die beiden vorher fremden Stücke verband. Sein Versuch ist ohne Erfolg geblieben, weil die von ihm geltend gemachten Gründe nicht dem Text entnommen, sondern von andern Erwägungen bestimmt sind. Kleinert ist dem Problem nicht eingehender nachgegangen, sondern er begnügt sich mit der Ver-

mutung, „daß in Kap. 3 u. 4 wir offenbar zwei Berichte vor uns haben, welche, der eine in kurzen Strichen, der andere mit genaueren Details im wesentlichen dasselbe berichten, ja stückweise wörtlich übereinstimmen und miteinander innig verschmolzen sind. (Erster Bericht 31–5. 10 41–5; zweiter Bericht 31–4. 6–10 41–3. 6–10).

Auch Böhme vertritt den Standpunkt, daß in unserm Buch Parallelerzählungen miteinander verschmolzen sind. Nach ihm haben wir zu unterscheiden: 1. den Haupterzähler A, 2. den Bearbeiter eines Teiles von demselben Stoff B, 3. den Ergänzer C und 4. den Redaktor R. A enthielt 11–5a u. 7. 8. tlw. 9. 10a. 11–13. 15 21. 11 31–3a. 4b. 5 41. 5a. 6 tlw. 7aαb. 8b. 9. 10a. tlw. 11a durch R eine Lücke hinter 35, wo die Verschonung Ninives in A erzählt sein muß. B hatte sicher 36–10, ferner 45b 33b. 4a, vielleicht noch Einzelnes in c. 41ff. R verband A und B. C gehören zu 15b. 6. 10b. 14. 16 22–10 42f. Auch dieser Versuch hat wenig Zustimmung gefunden, teils geht B. von Verkennung des Textes vgl. 41 u. 45b aus, teils zieht er Schlüsse, die nicht genügend sind, teils ist seine Konstruktion eine außerordentlich gewagte vgl. zu 36–9 bezw. 10.

Den jüngsten Versuch hat H. Schmidt unternommen vgl. die Komposition des Buches Jona ZATW XXV S. 285ff. Nach ihm ist unser Buch aus zwei verschiedenen Quellen entstanden, von denen die zweite, die offenbar von der Hauptquelle wesentlich abwich, nur in Bruchstücken erhalten ist. Sie liegt wahrscheinlich vor in dem Schluß von 13 von לבוא an 4aα. 5aαb. 6. 8–10 vgl. ספינה in 5c gegen אניה 3a. 5b und רוח v. 4 gegen סער 4b vgl. 11. Nach Schm. ist hinter v. 7 ein Satz ausgefallen, etwa ויקרא יונה אל אלהיו וישתק הים. Nach einem solchen Satz begreifen sich die vv. 8–10, die Frage nach Herkunft und Gewerbe wie des Jona stolze Antwort, daß er Jahve, dem Herrn über Meer und Land, diene. So erklärt sich auch, daß der Redaktor im Anfang nichts von dieser Erzählung herangezogen hat, sie wußte eben nichts von dem Ungehorsam und der Flucht des Jona, wahrscheinlich ist das erste Stück, das er heranzog, der Schluß von v. 3 in der Form: um mit ihnen nach Tarsis zu kommen. Als ursprünglichen Inhalt der Erzählung erschließt Schmidt aus 5aα. 6. 8–10, daß die Schiffer Jona feindselig behandelt haben. Zur Strafe wirft Jahve eienen Sturm aufs Meer. Vergeblich rufen sie zu ihren Göttern. Da in der höchsten Not wendet sich der Kapitän an Jona, daß er zu Jahve bete. Das geschieht, der Sturm hört auf und nun erkennen sie, einem wie gewaltigen Mann sie Feindschaft erwiesen haben und fürchten sich sehr.

Abgesehen von dieser Parallele zum Haupttext finden sich in dem Haupttext Erweiterungen in 113f. 23–10 und 36–9. Hat das Gebet 23ff. den Zweck, das Verhalten Jahves gegen Jona nachdrücklicher zu motivieren, so wollen die beiden andern Auffüllungen ein einzelnes Moment der Vorlage nachdrücklich wiederholen, bezw. einen Zug der Originalerzählung nachdrücklich unterstreichen. Vielleicht ist der Verf. dieser Auffüllungen mit dem Red., der die zweite Erzählung in die Haupterzählung eingearbeitet, identisch. Natürlich läßt sich diese Ansicht Schmidts nicht mit Sicherheit beweisen, wie er selbst zugibt, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie die vorhandenen Schwierigkeiten am besten löst und einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat.

§ 4. Literatur.

Vgl. das Verzeichnis bei Kleinert S. 27.

J. C. C. Nachtigal Über das Buch des AT. mit der Aufschrift: Jonas (Eichhorns Allgem. Bibl. der bibl. Lit. IX S. 221ff. J. Friedrichsen Kritische Übersicht über die verschiedenen Ansichten über Jonas, Leipzig 1817 2. Aufl. 1841. H. H. Kemink Overzicht van de gesch. der exegese van Jonas profetie (in Jaarb. voor wet. Theol. II, 269ff.). Jäger Über den sittl. religiösen Endzweck des Buches Jona, in ZTh 1840 S. 35ff. F. Chr. Baur, in ZhTh VII, 90ff. F. Delitzsch, in ZlTh 1840 II. M. Baumgarten 1842, II, 1ff. F. Kaulen liber Jonae prophetae 1862. T. K. Cheyne Theol. Review 1877, 211ff. M. Kalisch Bible Studies, Part. II, The book of Jona 1878. A. E. O'Connor étude sur le livre de Jonas, Genf 1883. C. H. H. Wright Biblical Essays 1886, S. 34ff. H. Martin The Prophet Jonah Edinburg 1891. H. Clay Trumbull Jona in Nineveh Philadelphia 1892. Löwy Über das Buch Jona, Wien 1892. J. Kennedy On the book of Jonah, London 1895. W. Böhme ZATh VII, 224ff. K. Budde ZATW XII, 40ff. L. Dahle Profeten Jonas Christiania 1897. B. Wolf Die Geschichte des Propheten Jona, Berlin 1897. A. W. Ackermann The purpose of Jonas mission to Niniveh, Bibl. World 1898 S. 190ff. Vgl. Journ. of Archaeology V, 1. T. T. Perowne Obadja and Jonah 1898. Winckler Altorientalische Forschungen II, 2 S. 260ff. Seydl Jonalied Zeitschr. für kath. Theol. XXIV S. 187ff. Poznanski Tanchoum Yerouschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas RE J XL S. 129ff., XLI S. 45ff. H. Schmidt Komposition des Buches Jona ZATW XXV, 285ff. T. K. Cheyne Encycl. Biblica 1901 S. 2565—2751 u. Critica Biblica II 1903 S. 150ff. Ed. Sievers Studien zur hebr. Metrik II, 1901 S. 482ff.

---

1 [1]Und es erging das Wort Jahves an Jona, den Sohn des Amittai, also:

Kap. 1. Jona entzieht sich dem göttlichen Befehl, Ninive zu predigen, durch die Flucht, indem er ein nach Tartessus fahrendes Schiff besteigt. Als unterwegs sich ein furchtbarer Sturm erhebt, durch den sie in die äußerste Gefahr kommen, wird Jona durch das Los als der Schuldige bezeichnet, und auf sein Geheiß werfen ihn nun die Schiffsleute ins Meer. Als des Meeres Ungestüm sich legt, fürchteten sie Jahve, brachten ihm Opfer dar und gelobten ihm Gelübde.

Auffallend ist der Anfang mit ויהי, der sich freilich ebenso I Sam 1_1 Rt 1_1 und Ez 1_1 findet, doch ist es bei der letzteren Stelle sehr fraglich, ob sie ursprünglich das Buch des Ez. eröffnet vgl. Cornill und Kraetzschmar zu d. St.; I Sam 1_1 erklärt sich wahrscheinlich daher, daß das Kap. aus einem größeren Zusammenhang entlehnt ist. Budde behauptet dasselbe auch vom Buche Ruth und unserm Buche, beide sollen zum Midrasch der Bücher der Könige gehört haben, und zwar sei das unsrige ein Midrasch zu II Reg 14_{25}, der seine Stelle vielleicht hinter v. 27 gehabt habe. Sievers S. 482 behauptet, daß בן אמתי Glosse aus II Reg 14_{28} sei, während Winckler diese Worte in Reg. als Einschub aus unserm Buch ansieht, weil sonst sich nur die Angabe des Vaters oder der Heimat, nie aber beides nebeneinander finde. Demnach habe unser Jona und jener Jona II Reg 14_{25} nicht das

[2]auf, gehe nach Ninive, der großen Stadt, und predige wider sie, denn ihre Bosheit
ist vor mich gekommen. [3]Da machte Jona sich auf, nach Taršiš von Jahve fort
zu fliehen, und ging hinab nach Joppe und fand ein Schiff, das nach Taršiš fuhr,
bezahlte den Preis und stieg ein, um mit ihnen nach Taršiš zu gelangen
(fern von Jahve weg). [4]Da warf Jahve einen gewaltigen Wind auf das
Meer, und es entstand ein großer Sturm im Meere, so daß das Schiff zu scheitern
drohte. [5]Und die Schiffer fürchteten sich und schrieen ein jeder zu seinem

---

Mindeste miteinander zu tun, und wir sind frei, um für das Jonabuch im Midrasch zu dem alten Prophetenkodex eine Stelle zu suchen, wo es wirklich hinpaßt, denn dort, wo Budde es unterbringen will, passe es nicht, weil vorher weder von Assur die Rede ist, noch auch in jener Zeit von Ninive gesprochen sein konnte, da Ninive assyrische Hauptstadt erst durch Sanherib wurde. Diese Beweisführung ist aber wenig glücklich: Marti hat auf I Reg 19_{16} zum Beweis dafür hingewiesen, daß Vatersname und Heimatsname sich nicht ausschließen, auch werden die historischen Bedenken Winclers einem Glossator wahrscheinlich keine Schmerzen gemacht haben. Winckler bringt unser Buch mit Nahum in Zusammenhang. „Dort war der Untergang Ninives verheißen worden, gleich darauf mußte aber erzählt werden, daß Manasse zum Assyrerkönig nach Babylon ziehen mußte um sich dort zu verantworten, oder doch wenigstens assyrischer Vasall blieb. Das stimmte recht schlecht zu den Verheißungen Nahums und so empfand ein Ausleger die Notwendigkeit, die Sache zu erklären und — das Buch Jona war fertig." Das erscheint plausibel, setzt aber die Richtigkeit der Voraussetzungen Wincklers voraus, die sich nicht beweisen läßt. Freilich ist ein sicherer Beweis auch für Buddes Ansicht nicht beizubringen, ja unter der Vorauss. daß der von der Chron. in II 24_{27} zitierte Midrasch eines ähnlichen Geistes Kind war wie die Chronik, wird man starke Bedenken nicht unterdrücken können. Das hier im Anfang stehende ויהי gestattet ja auch so verschiedene Erklärungen, daß es unmöglich ist, daraus sichere Schlüsse zu ziehen. Smend (Altt. Relgesch. S. 409 Anm. 1) vermutete, daß das Buch vielleicht von Anfang an für das Dodekapropheton geschrieben ist v. 2. Zu העיר הגדולה vgl. Gen 10_{12} I Sam 5_{12} Strabo XVI, 1. 3 Diod. II, 3; in 3_3 sieht übrigens der Verf. deutlich auf Ninive als eine gewesene Stadt zurück und gibt damit selbst zu erkennen, daß er zeitlich von Jona ben Amitthai II Reg 14_{25} getrennt ist. קרא על ist gewiß nicht von קרא אל 3_2 verschieden (gegen Keil), wie denn überhaupt in der späteren Sprache beide Präpos. fast promiscue gebraucht werden vgl. z. B. Koh 12_7. Zu עלתה vgl. Gen 18_{21}, hier ist der Himmel als Jahves Wohnsitz gedacht. v. 3. Als Bewohner Palästinas wohnt Jona vor Jahves Antlitz, wer Pal. verläßt, ist fern von Jahves Antlitz vgl. Gen 4_{14} I Sam 26_{19} II Reg $17_{20.23}$. Diese Anschauung aus alter Zeit ist herübergenommen in eine Zeit, die es erkannt hatte, daß Jahves Macht an den Grenzen Israels keine Schranke hat. תרשיש phönizische Kolonie am Baetis (Guadalquivir) vgl. Gen 10_4. Das Motiv zur Flucht bringt erst 4_2 nach: es ist die Besorgnis, Gott möchte der gottlosen Stadt, wenn sie Buße tut, Verzeihung angedeihen lassen. יפו = Ἰόππη Act 9_{36}, schon in äg. Inschriften Yepy, in den Tell-el-Amarnabriefen Japu, das heutige Jaffa, in persischer Zeit Esr 3_7 und wahrscheinl. schon früher Hafen vgl. Jos 19_{46}. Zum Part. באה im Sinn des Fut. vgl. K. § 116d. Dem עמהם fehlt eigentlich die Beziehung, es auf die unter אניות miteinbefaßten Schiffer zu beziehen ist ein Notbehelf, zu dem zu greifen sich kaum empfiehlt, da auch noch andere Schwierigkeiten vorliegen. Schon Böhmer nahm an dem בוא מלפני י׳ Anstoß, da sich diese Verbindung nie findet, er wollte es daher als aus 3a eingedrungene Glosse ausscheiden. Wahrscheinlicher scheint mir Schmidts Ansicht, daß der Satz לבוא עמהם תרשישה, der eine Parallele zu dem Anfang von v. 3 bildet, der Rest des Anfangs einer Parallelerzählung ist, von der sich auch sonst noch Teile erhalten haben. Der Schluß מלפני י׳ ist wohl aus 3a eingedrungen. v. 4aα deckt sich mit 4aβ, viell. verschiedenen Quellen zugehörig vgl. zu v. 9. חשב findet sich von leblosen Dingen nur hier gebraucht, fast unserm „nahe daran sein" entsprechend. גדולה fehlt in LXX. Die Schiffer v. 5

Gott, und warfen die Geräte im Schiffe in das Meer, um sich Erleichterung zu schaffen, Jona aber war in den untersten Schiffsraum gestiegen, hatte sich hingelegt und schlief fest. [6]Da trat der Kapitän zu ihm und sprach zu ihm: was schläfst du? Auf, rufe zu deinem Gott, vielleicht wird Gott auf uns Bedacht nehmen, daß wir nicht umkommen. [7]Und sie sprachen einer zum andern: wohlan, wir wollen losen, damit wir erkennen, um weswillen dies Unglück uns trifft. Da losten sie, und das Los traf Jona. [8]Und sie sprachen zu ihm: tue uns doch kund, *um weswillen dies Unglück uns trifft,* was dein Geschäft ist, und woher du kommst, was dein Land ist, und von welchem Volk du bist. [9]Da sprach er zu ihnen: ich bin ein Hebräer, und Jahve, den Gott des Himmels, fürchte ich, der das Meer und das Trockene ge-

---

waren keine Israeliten, sondern wohl meist Phönizier, aber aus verschiedenen Orten, daher auch nicht alle zu demselben Gott rufen. Sie werfen die Geräte ins Meer, um das Schiff zu erleichtern. Die Not ist als auf ihnen lastend gedacht, daher מעליהם. ויונה וגו׳ ist Umstandss., demnach hier durch ein Plusquamperf. zu übers., und zu ירכתי vom untersten Schiffsraum vgl. Ez 32 23 Am 6 10. ספינה das dem hebr. אניה entspr. aram. und arab. Wort. Zu נרדם vom tiefen Schlaf vgl. תרדמה Gen 2 21 und Jdc 4 21 und zum Patach im Impf. Niph. vgl. K. § 51 m. Der Schlaf ist schwerlich ein Zeichen seines bösen Gewissens und seiner mutlosen Abgespanntheit, sondern seiner Sicherheit, in der er sich nun geborgen glaubt. Wahrscheinlich gehört dieser l e t z t e Satz von v. 5 enger mit dem e r s t e n Satz zusammen, während der mittlere vielleicht der Originalerzählung zuzuweisen ist, also Forts. von v. 4 b. v. 6 gehört eng mit dem Schluß v. 5 zusammen vgl. zu v. 9. Zu חֹבֵל vgl. Ez 27 8. 27-29, es ist hier koll. רב החבל = der Kapitän. מה וגו׳ nicht „Was ist dir, du Schläfer?" (Klein), denn נרדם als Vokativ müßte den Art. haben, sondern: warum schläfst du vgl. Ps 50 16. Ew. § 325 b K. § 120 b. Zu יתעשת vgl. das aram. עשית Dan 6 4, לְ führt die Person ein, zu Gunsten deren Gott sich besinnt, Überlegung anstellt vgl. Ps 40 18. Es ist auffallend, daß der Text uns kein Wort darüber sagt, was Jona tut vgl. zu v. 8 ff. und Schmidt a. a. O. S. 291 f., vielmehr v. 7 berichtet, wie die Schiffsleute, weil der Sturm noch immer sich nicht legt, durch das Los den Schuldigen festzustellen suchen, der nach ihrer Meinung den Zorn der Gottheit herausgefordert hat vgl. I Sam 10 20 ff. בשלמי ist eine nur der spätern Sprache angehörige Verbindung vgl. K. § 150 k Kautzsch Aramaismen S. 87. In v. 8 ist der Satz באשר למי הרעה הזאת לנו auffallend, nicht nur wegen des אשר, da der Verf. sonst שׁ schreibt, sondern auch um deswillen, weil diese Frage jetzt sinnlos ist, nachdem durch das Los der Schuldige getroffen ist vgl. v. 10. v. Orelli hat die Frage freilich als ursprünglich zu verteidigen gesucht: sie fragen damit, ob er sich als schuldig bekenne und so das Ergebnis des Loses bestätige, aber das konnte diese Frage gar nicht besagen. Da nun dieser Zusatz im cod. Vatic., in dem Soncin. Proph. und cod. 195 Kenn. fehlt, und in cod. 384 am Rande steht, so wird man ihn mit Recht streichen, er ist offenbar eine an falscher Stelle in den Text gedrungene Glosse zu בשלמי וגו׳. Man erwartet eine Frage etwa nach seiner Schuld, durch die er den Gotteszorn auf sich gezogen. Wenn sie aber darüber schon unterrichtet waren vgl. v. 10 b, so ist das kaum möglich, ohne daß sie etwas von seinem Vaterland, Beruf usw. erfahren hatten. Deshalb sind diese Fragen v. 8 in diesem Augenblick größter Gefahr auffallend (Schm.). Jona weist in seiner Antwort v. 9 nur auf seine Nationalität und Religion: mit עברי bezeichnen die Israeliten sich auch sonst den Ausländern gegenüber, vgl. Gen 40 15 Ex 2 7 3 18 u. ö. Auffallend ist die Beschreibung Jahves als des Himmelsgottes, der das Meer und das Trockene gemacht hat, denn durch seine Flucht vor Jahve zeigt er sich befangen in dem Glauben der alten Zeit, daß Jahves Macht über Israels Grenzen nicht hinausreicht. Nicht minder auffallend ist es, daß der vor Jahve sich flüchtende Prophet, der den Tod als Strafe seines Ungehorsams vor Augen hat, sich hier mit einem gewissen Stolz als Jahves Diener bezeichnet. Schmidt weist darauf hin, daß diese Schwierigkeiten sich nur beseitigen

macht hat. [10]Da fürchteten die Männer sich sehr und sprachen zu ihm: was
hast du da getan! Denn die Männer erkannten, daß er auf der Flucht vor Jahve
war, denn er hatte es ihnen gemeldet. [11]Und sie sprachen zu ihm: was sollen
wir dir tun, damit das Meer sich beruhige und uns nicht länger bedrohe? denn
das Meer stürmte immer ärger. [12]Da sprach er zu ihnen: Nehmt mich und werft
mich in das Meer, damit es sich beruhige und euch nicht länger bedrohe, denn ich
weiß, daß um meinetwillen dieser große Sturm über euch gekommen ist. [13]Da
strengten die Männer sich an, wieder zum Lande umzuwenden, aber sie
vermochten es nicht, denn das Meer stürmte immer ärger wider sie.
[14]Da riefen die Männer zu Jahve und sprachen: ach Jahve, nicht mögen
wir umkommen um der Seele dieses Mannes willen, und bringe nicht
unschuldiges Blut über uns, denn du, Jahve, hast getan, wie es dir gefiel.
[15]Und sie nahmen Jona und warfen ihn in das Meer, da ließ das Meer von
seinem Wüten ab. [16]Und die Männer fürchteten Jahve sehr und opferten Jahve
und gelobten Gelübde.

---

lassen, wenn man 5c und 6 sowie 8–10 ausschaltet. Diese Verse geben einen lückenlosen Zusammenhang und gehören wohl einer andern hier eingeschalteten Jonalegende an. v. 10. Die Worte מה זאת עשית sind nicht als Frage, sondern als Ausruf des Schreckens zu verstehen vgl. Gen 3 13. Die beiden Sätze כי ידעו und כי הגיד להם stoßen sich gegenseitig, offenbar sind die Worte am Schluß des Verses späterer Zusatz: daraus daß Jona vom Zorne Jahves getroffen hier auf dem Meere ist, schließen sie, daß er vor ihm geflohen ist (Wellh.). Zu dem finalen Impf. mit וְ vgl. K. § 165 a. Winckler behauptet, daß v. 10 hier nicht an seiner Stelle sei, sondern ursprünglich hinter v. 7 gestanden habe, aber ohne genügenden Grund. Zu הלך וסער v. 11 vgl. Pro 4 18 I Sam 2 26 II Sam 3 1 15 12 K. § 113 u. Als Jona v. 12 ihnen den Rat gegeben, ihn ins Meer zu werfen, versuchen sie zunächst das Land zu erreichen, aber umsonst. חתר v. 13 eig. durchbrechen vgl. Ez 8 8, vordringen Am 9 2 bezeichnet hier wohl den Versuch, rudernd die Wogen zu durchbrechen bezw. zu durchschneiden. Zu להשיב ist אניה bezw. ספינה als Obj. zu denken. LXX Sym. Theod. scheinen übrigens הארץ st. היבשה gelesen zu haben. v. 13 ist insofern auffallend, als die Schiffer einerseits wissen, daß Jona, weil schuldig, die Ursache der Gefahr ist und andererseits Jona selbst ihnen den Rat gegeben hatte ihn ins Meer zu werfen. Man erwartet daher, daß sie seinem Rat folgen, nicht aber noch einmal den Versuch machen, das Land zu erreichen. Schm. sieht daher in v. 13 f. eine Glosse, welche dem Befremden späterer Leser begegnen will, daß heidnische Schiffer den Propheten ins Meer werfen dürfen, der Interpolator betont demgegenüber, daß sie es auf Jahves ausdrücklichen Befehl tun vgl. a. a. O. S. 288 f. Als ihr Versuch nicht gelingt, entschließen sie sich dazu, Jonas Rat zu befolgen, bitten aber v. 14, daß Gott sie nicht wegen des Lebens (בנפש) dieses Mannes verderben möge. Der andere Satz ואל תתן ist damit wesentlich parallel und will nicht sagen, daß sie Jona für unschuldig halten (Hitz.), sondern will vielmehr hervorheben, daß sie sich der Vergießung unschuldigen Blutes nicht glauben schuldig zu machen (Or.). Der Begründungss. betont, daß Jahve, der tut, was ihm wohlgefällt, sie dadurch, daß er den Sturm über sie gebracht und durch das Los Jona hat treffen lassen, in ihrem Tun bestimmt hat, vgl. I Sam 3 18. אָנָּה ist nicht kontrah. aus אל־נה (Keil u. a.), sondern aus אה־נה vgl. Stade § 373. Zu נקיא vgl. Jo 4 19. Dieser v. 14 widerspricht durchaus nicht dem Vorhergehenden (Boehme), sondern stimmt trefflich zu der v. 13 enthaltenen Charakteristik der Seeleute. Woher konnten sie auch wissen, daß des Jona Rat ein gottwohlgefälliger war? Daher hier mit Recht trotz v. 7 und 12 ihre Bitte. Als der Sturm sich legt, nachdem sie Jona ins Meer geworfen v. 15, erkennen sie Jahve, bringen ihm sofort ein Opfer dar und geloben weitere für den Zeitpunkt der Landung v. 16. את יהוה und ליהוה sind nicht erläuternde Zusätze (Sievers) sondern wesentlich für das Verständnis.

2 [1]Und Jahve trug einem großen Fisch auf, Jona zu verschlingen. Und Jona
war drei Tage und drei Nächte im Innern des Fisches. [2]Und Jona betete zu
Jahve, seinem Gott, aus dem Innern des Fisches [3]und sprach: Ich rief
aus meiner Bedrängnis | zu Jahve, und er hat mich erhört, || aus dem
Innern der Scheol habe ich geschrieen, | du hast meine Stimme gehört. ||
[4]Du warfest mich (in die Tiefe), || mitten in das Meer, | daß die Strömung
mich umgab, || alle deine Wogen und Wellen | gingen über mich. || [5]Schon
dachte ich: verbannt bin ich | aus deinen Augen, || *wie* kann ich ferner

---

c. 2. Jonas Errettung. Auf göttl. Auftrag verschlingt ein großer Fisch den Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte bleibt und ein Dankgebet an Jahve richtet. Danach speit der Fisch den Jona ans Land. Vgl. Sievers Metrik S. 484f.

v. 1. Der Fisch ist nicht näher bestimmt und alle Versuche ihn zu bestimmen überflüssig: haben wir hier einen historisch-treuen Bericht, wie einige Exegeten noch immer glauben, so kommen wir trotz des von Keil u. a. angenommenen großen Haifisches (canis oder squalus carcharias) ohne die Annahme eines außerordentlichen Wunders nicht aus, denn alle von Keil u. a. beigebrachten Geschichten reichen nicht aus, um die Möglichkeit nachzuweisen, daß Jemand drei Tage und Nächte im Bauche des Fisches leben konnte. Die Schwierigkeit bleibt auch dann dieselbe, wenn man mit Orelli von der Zeit etwas abzuhandeln sucht, nach ihm soll nämlich die Zeitbestimmung nur sagen, daß es sich um eine Dauer handelt, „die nach vorwärts und rückwärts über 24 Stunden hinausreicht“. Haben wir eine Prophetenlegende vor uns, wie von den Meisten heute angenommen wird, so ist die Frage nach der Art des Fisches erst recht eine überflüssige. v. 2 geht ebenso wie ויאמר v. 3 auf den Interpolator zurück, der den Ps. hier eingesetzt hat. Jona betet, während er im Fische ist, das geht mit unwiderleglicher Bestimmtheit aus ממעי הדגה hervor. Wenn das Gebet wesentlich Dankgebet nach überstandener Gefahr ist, so liegt darin freilich eine Schwierigkeit, die aber nicht so zu lösen ist, daß man ממעי vergewaltigt, sondern so, daß der Interpolator in diesem Verschlungenwerden durch den Fisch den Anfang der Rettung Jonas sieht, der Fisch ist ihm von Jahve gesandt, ohne ihn wäre er im Meere ertrunken. Wenn Klein. fordert, daß in dem Gedicht etwas von der Zwischenvorstellung des Unterpfandes zum Ausdruck kommen müsse, daß er nicht in diesem Fische untergehen, sondern schließlich durch ihn gerettet werden würde, so träfe das für den Fall zu, daß der Verf. des Buches auch der Verf. des Liedes ist, aber tatsächlich ist das nicht der Fall: entweder ist das Lied überhaupt erst später eingeschoben vgl. Knobel (Prophetism. II, 377), Cheyne (The origin of the Psalter p. 126f.), Budde (ZATW XII, 42) oder es ist von dem Verf. unsers Buches vorgefunden und benutzt, so Baudissin (ThLZ 1899 S. 103): „Ohne das Gedicht wird von dem Aufenthalt im Bauche des Fisches, der doch den Wendepunkt für die Anschauung des Propheten bildet, gar nichts berichtet; durch das Lied ist motiviert, daß er ein anderer aus dem Fisch herauskommt.“ Zwingend ist diese Beweisführung nicht, tatsächlich tritt die Wendung schon mit der Erkenntnis seiner Verschuldung 1_{12} ein. Zu v. 3a vgl. Ps 18_{7} 120_{1}. Das Impf. mit Waw cons. nach dem Perf. erfordert mit Notwendigkeit die Auffass. von der vollzogenen Errettung. Zu 3b vgl. Ps 18_{6} 30_{4}. v. 4 ותשליכני ist nicht Fortsetzung von שמעת, sondern greift über dieses Verb. zurück auf den Anfang der Not. Es ist nicht sicher, daß vor diesem ותשליכני etwas ausgefallen ist (Wellh.). Zu בלבב ימים vgl. Ez $27_{4.\,25}$, Sievers sieht darin eine erläuternde Glosse, während K. מצולה so beurteilt, wofür das fehlende ב spricht. Zum Plur. ימים vgl. K. § 124b. נהר die Bezeichnung der Meeresströmung wie Ps 24_{2}. Zu 4b vgl. Ps 42_{8}. 5a ist im Wesentlichen = Ps 31_{23}, nur daß sich dort die Schreibart נגרזתי findet. 5b gibt nicht einer zuversichtl. Hoffnung Ausdruck, so daß 5b zu 5a im Gegensatz steht (Keil), denn dieser Gegensatz paßt nicht in die Stimmung des Verses, der Inhalt von v. 10 würde damit zu früh vorausgenommen und der Zusammenhang von v. 5. 6 zerschnitten, vielmehr ist mit Theod. אַךְ = אֵיךְ zu lesen: 5b setzt die Stimmung von 5a fort. v. 6. 7a beschreiben

aufblicken | zu deinem heiligen Tempel! || [6]Es umringten mich Wasser bis
an die Seele, | die Tiefe umgab mich, || Tang war um mein Haupt gewunden | [7]in den Gründen der Berge. || Es *umschlossen die Riegel der Erde* | mich auf ewig || — da holtest du mein Leben aus der Grube, | Jahve mein Gott. || [8]Als meine Seele in mir erschöpft war, | da gedachte ich an Jahve, || zu dir kam mein Gebet, | zu deinem heiligen Tempel. |
[9]Die Verehrer nichtiger Eitelkeiten | verlassen ihre *Zuflucht*. || [10]Aber ich will mit dem Preise des Dankes | dir opfern, || was ich gelobt, will ich bezahlen. | Die Hilfe kommt von Jahve. ||
[11]Und Jahve befahl dem Fisch, und er spie Jona an das Land.
3 [1]Und das Wort Jahves kam zum zweiten Mal an Jona also: [2]auf, gehe nach der großen Stadt Ninive und predige ihr, was ich dir sagen werde. [3]Und
Jona machte sich auf und ging nach Ninive nach dem Worte Jahves. Ninive aber

---

die Größe der Gefahr, in der er sich befand. Zu v. 6a vgl. Ps 18_{5} 69_{2}. Da das Schilf auf dem Meeresgrunde wächst, so weist 6c darauf hin, wie tief er gesunken war.) v. 7a setzt diesen Gedanken fort. קצבי ist offenbar = קצוי, wenn dies nicht vielleicht gradezu einzusetzen ist, sonst hat קצב diese Bedeutung nicht, es ist = Schnitt, Gestalt vgl. I Reg 6_{25} 7_{37}. Marti will בקצוי lesen, sodaß 7 in. zu 6c zu ziehen ist. In 7aβ ist בריחיה auffallend, da die Vorstellung von den Riegeln der Erde sich sonst nicht findet. Auch das Metrum bietet hier Schwierigkeiten, deshalb will Marti nach ירדתי lesen: לְאֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת אֶל־עַם עוֹלָם. Zu ארץ תחתיות vgl. Ez 26_{20} $32_{18.\,24}$a, zu עם־עולם vgl. Ez 26_{20}, letzteres Bezeichnung seit uralter Zeit Gestorbener. K. behält בריחיה bei und liest עדי עולם st. בעדי לעולם. Bei der Konj. Martis bleibt es freilich ein Rätsel, wie aus seinem Text der MT werden konnte. Am einfachsten wäre es vielleicht zu lesen: סֻגְּרוּ בְּרִיחֵי הארץ die Einzigartigkeit von בריחי הארץ, schließt aber die Möglichkeit des Bildes nicht aus. Diese Lösung verdient den Vorzug vor der andern, die ירדתי mit לקצבי verbinden will, bei dieser Lösung bleiben metrische Bedenken. Zu סגר mit folg. בעד vgl. Gen 7_{16} Jdc 9_{51}. Zu 7b vgl. Ps 30_{4}. Die Grube paßt genau genommen zu den vorhergehenden Versen nicht, falls man diese wörtlich versteht; tatsächlich aber handelt es sich dort um ins Einzelne ausgemalte Bilder, welche des Beters Not beschreiben, in ihre Reihe paßt auch שחת. Zu v. 8a vgl. Ps 142_{4} 143_{4} 107_{5}; zu 8b vgl. Ps 18_{7} 5_{8}. Zum Subj. in v. 9a vgl. Ps 31_{7}, wo sich הַשֹּׁמְרִים findet, das wohl auch hier zu lesen ist. הבלי שוא ohne Zweifel Bezeichn. der nichtigen Götzen vgl. Dtn 32_{21}. חסדם vgl. Ps 144_{2}, es ist der Gegensatz zu הבלי שוא, also Bezeichnung Jahves als der Quelle und des Inbegriffs aller Güte, als Bezeichnung Jahves läßt es sich aber durch den unsicheren Text Ps 144_{2} vgl. Hupf.-Now. und Duhm zu d. St. nicht rechtfertigen, Marti liest מַחְסֵהֶם. Zu בקול תודה v. 10 vgl. Ps 42_{5}. Die Gelübde, die er in der Not getan, will er erfüllen, vgl. Ps 42_{5} $50_{14.\,23}$. Der Schluß ישועתה ליהוה begründet das oben Ausgesprochene: das will er tun, weil eben Jahve der Spender aller Hilfe ist. Zur Form ישועתה vgl. K. § 90g. Unter היבשה v. 11 werden wir gewiß an Pal. zu denken haben.

c. 3. Die Predigt des Jona in Ninive und ihr Erfolg. Jona entzieht sich beim zweiten Mal der an ihn ergehenden Aufforderung nicht: er soll reden, was Jahve ihm sagen wird v. 1–3. קריאה nur hier im Sinn von „Predigt". לאלהים v. 3 will darauf hinweisen, daß sie auch für Gott, nach seinem Urteil עיר גדולה war vgl. Gen 10_{9}. Wie schon oben bemerkt, schaut der Verf. auf Ninive als eine der Vergangenheit angehörige Stadt zurück, von der er von Hörensagen weiß, das ergibt sich aus היתה v. 3. So erklärt sich מהלך שלשת ימים. Da nach Herod. 5_{53} und Diod. 2_{3} der Durchmesser der Stadt nur eine starke Tagereise, ihr Umfang aber nach Diod. 2_{3} 480 Stadien, d. i. etwa drei Tagereisen betragen haben soll, so hat man מהלך vom Umfang verstehen wollen, was sich aber sprachlich nicht

war eine große Stadt vor Gott, drei Tage zu durchwandern. [4]Und Jona begann
eine Tagereise weit in die Stadt hineinzugehen, predigte und sprach: noch 40 Tage,
dann ist Ninive zerstört. 4 [5]Und Jona ging aus der Stadt und setzte sich östlich von
der Stadt nieder und machte sich eine Hütte und saß darin im Schatten,
bis er sähe, was in der Stadt geschehen würde. [5]Da glaubten die Männer von
Ninive Gott und riefen ein Fasten aus und legten Trauergewänder an, Klein und
Groß. 3 [6]Und das Gerücht kam an den König von Ninive. Da stand er
auf von seinem Throne, legte seinen Mantel ab, bedeckte sich mit dem
Trauergewand und setzte sich auf die Asche, [7]und er ließ ausrufen und
verkündigen in Ninive: auf Befehl des Königs und seiner Großen also:
Mensch und Vieh, Rindvieh und Kleinvieh sollen nichts essen, man soll
nicht weiden und kein Wasser trinken [8]und sich mit Trauergewändern

---

rechtfertigen läßt, vollends neben מהלך in v. 4 unmöglich ist. Es aber von dem Weg zu zu verstehen, der die verschiedenen Marktplätze miteinander verband (Klein. Or. u. a.), liegt gar kein Grund vor: die Größenangabe v. 2 verliert dadurch ihre Bedeutung. Ebensowenig können die Worte sagen wollen, daß man drei Tage in Ninive herumwandern müsse, um die Stadt kennen zu lernen (Trump in Expos. Tim. VI, 2 S. 211ff.). Jona beginnt, nachdem er eine Tagereise weit in die Stadt gegangen, mit seiner Bußpredigt und gibt ihnen eine Frist von 40 Tagen v. 4 bis zur Zerstörung. LXX hat nur drei Tage, während die andern Aqu. Sym. Theod. und Ital. Verss. mit dem MT. übereinstimmen. Nach v. 4 folgt wohl urspr. 4_5: Jona hat nach seiner Predigt die Stadt verlassen, um abzuwarten, was nun geschehen wird. Die Hütte ist wohl die Parallele zu dem Ricinus in 4_6. v. 5ff. weisen auf den Erfolg: die Niniviten tun Buße und glauben an Jahve. Wie sie den Jona haben verstehen können, darüber gibt uns diese Prophetenlegende keine Auskunft, und es heißt den Charakter der Erzählung verkennen, wenn man, wie Orelli, das durch Hinweis auf Jes 36_{11} erläutern will: aus dieser Stelle folgt übrigens nur, daß das Aramäische internationale Verkehrssprache im Orient unter den Gebildeten bezw. Regierenden war, nicht aber daß jeder Israelit und jeder Ninivit Aramäisch sprach und verstand, zudem würde, was für die Zeit des Jes. bezeugt ist, nicht ohne Weiteres auf die Zeit des Jona übertragen werden können. Zu Fasten und Trauergewand vgl. Jo 1_{13}f. u. m. Archäol. I, 125. 190ff. II, 270f. Zu מגדולם וגו' vgl. K. § 133g. Statt ב nach ויאמינו sollte man eher ein ל erwarten, doch ist wohl unser Ausdruck im Wesentlichen mit dem andern gleichbedeutend vgl. Ex 19_9 Jes 43_{10}. Auch die Darstellung v. 6 zeigt deutlich die naive Form der Legende: der König, an den nicht sofort die Gerichtspredigt des Jona kommt, steigt von seinem Thron, legt seinen Königsmantel vgl. Jos 7_{21} ab, zieht das Trauergewand an und setzt sich in die Asche vgl. Job 2_8. Ganz ohne Bedenken sind die folgenden Verse als Forts. von v. 5 freilich nicht. Schon W. Böhme hat an den vv. 6—10 Anstoß genommen und Schm. hat ihm wenigstens für die vv. 6—9 zugestimmt: nach v. 5 rufen die Männer von Ninive ein Fasten aus und legen Trauerkleider an. v. 7 läßt der König noch einmal das Fasten ausrufen und seinen Untertanen, die schon in Trauerkleider nach v. 5 gekleidet sind, auch dazu noch einmal Befehl geben. Schm. hat ferner darauf hingewiesen, daß v. 5 für das Anlegen der Trauerkleider לבש שקים gebraucht ist, dagegen in v. 6. 8 — כסה שקים, und während v. 5 für das Ausrufen des Fastens קרא steht, haben wir v. 7 dafür הזעיק. Schm. sieht daher in v. 10 die reguläre Forts. von v. 5, während der Interpolator nach Schm. die vv. 6—9 einfügte, weil ihm der Gott des Originals zu leicht versöhnlich schien, zugleich führt er einen kleinen Zug seiner Vorlage weiter aus, indem er an das מגדולם v. 5 anknüpft. In der Tat lassen sich so die vorher herausgegebenen Eigenheiten dieser Verse im Zusammenhang am Besten begreifen. v. 7f. weist auf des Königs Edikt, das er überall verkündigen läßt. מטעם וגו' leitet die Verkündigung ein. Zu טעם = Befehl nur hier, vgl. das Aram. טְעֵם Dan $3_{10.29}$: Mensch und Tier sollen sich jeder Nahrung enthalten. Nach v. 8 hätten auch בקר und צאן Trauergewänder ge-

bedecken, Mensch und Vieh, und zu Gott mit Macht rufen, und jeder
soll von seinem bösen Wege und dem Frevel seiner Hände ablassen.
9Vielleicht kehrt Gott um und läßt sichs reuen und läßt ab vom Grimme
seines Zornes, daß wir nicht umkommen. 10Als Gott ihr Tun sah, daß sie
abließen von ihrem bösen Wege, ließ Gott sich des Übels gereuen, das er nach
seinem Wort ihnen antun wollte, und tat es nicht.
4 1Das mißfiel dem Jona sehr, und er zürnte 2und betete zu Jahve und
sprach: ach Jahve, war das nicht mein Gedanke, als ich noch in meinem Lande war?
Darum floh ich zuvor nach Taršiš, denn ich dachte, daß du ein gnädiger und barm-
herziger Gott, langmütig und reich an Huld bist, und dich des Übels reuen lässest.
3Und nun, Jahve, nimm doch meine Seele von mir, es ist besser, daß ich sterbe,
denn daß ich lebe. 4Da sprach Jahve: zürnst du wohl mit Recht? 6Da gebot
Jahve Gott einem Ricinus, und der schoß auf über Jona, so daß er sein Haupt
beschattete, um ihn zu befreien von seinem Mißmut. Und Jona freute sich über
den Ricinus sehr. 7Da gebot Jahve am andern Morgen einem Wurm, und der stach
den Ricinus, so daß er verdorrte. 8Und als die Sonne aufging, gebot Gott einem

---

tragen, ob nicht, wie Wellh. vermutet, האדם והבהמה sekundäres Subjektsexplicitum ist? Aus Herod. 9, 24 wissen wir freilich, daß die Perser Pferde und Lasttiere an den Bräuchen der Trauer um Masistius teilnehmen ließen. v. 8b enthält die Hauptforderung der Bekehrung vgl. 1_2b. Zu v. 9 vgl. Jo 2_{14}. v. 10 hebt hervor, wie Gott sich erweichen läßt, vgl. Am 7_3 Ex 32_{14}. Übrigens ist wohl absichtlich hier von v. 3 ab der Name אלהים gewählt.

c. 4. Jonas Unwille und Zurechtweisung. Zu וירע אל v. 1 vgl. רעע mit ל Neh 2_{10} 13_8. רעה גדלה ist Akkus., der um einen Adverbialbegriff anzufügen gesetzt ist vgl. Neh 2_{10}. K. § 117q. v. 2 קדמתי schwerlich „ich suchte zuvorzukommen" nämlich dem, was nun geschehen ist, sondern das Verb. gibt den Adverbialbegriff „zuvor, früher": „ich bin zuvor geflohen", vgl. K. § 114n Anm. 120a. Zu 2b vgl. Jo 2_{13} Ex 34_6 Ps 86_{15} 103_8, doch vgl. zu Jo 2_{13}. v. 3a fußt auf I Reg 19_4: Elia bittet Gott ihn fortzunehmen, weil er sein Wirken für erfolglos hält, Jona, weil Gott gegen Ninive barmherzig ist und seine Gerichtsdrohung nicht erfüllt, ein bezeichnender Unterschied. Zu v. 3b vgl. Gen 27_{46}. v. 4 ist היטב adverb. inf. abs., vgl. Dtn 9_{21} 13_{15}, von Symm. richtig durch δικαίως wiedergegeben, vgl. Gen 4_6f. K. § 113k. Zu v. 5 vgl. oben nach 3_4. Der in v. 6 auftretende Gottesname יהוה אלהים ist wohl aus Gen 2_4ff. entlehnt. קיקיון LXX κολοκύνθη von Hier. richtig mit dem Ricinus zusammengestellt, einem in Palästina häufigen, an sandigen Orten wachsenden Strauch, der wegen seines schnellen Wachstums auch von Plinius erwähnt wird. Er hatte breite Blätter, die Schatten geben konnten. Der im Griech. sich findende Name für Ricinus und Ricinusöl κίκι vgl. Her. 2, 94 Plin. 15, 7 stammt aus dem Ägypt. wie auch unser Ausdruck, vgl. assyr. kûkânîtu vgl. Löw Pflanzennamen S. 353. Während Wellh. den Satz להציל לו מרעתו als in diesem Zusammenhang ohne befriedigenden Sinn streichen will, beseitigt Winckler den vorhergehenden Satz, der durch den letzten Satz unsers Verses geschützt wird, weil Jona ja nach v. 5 von der Hütte, in der er sitzt, seinen Schatten empfängt. Offenbar aber fügt sich als Forts. zu ויעל ungezwungen nur להיות, während להציל nur als Endzweck von וימן וגו׳ verstanden werden könnte. M. vermutet übrigens in להציל לו alte Verderbnis für להצילו vgl. Frd. Delitzsch Lesefehler § 151, der in להציל לו eine Variante zu להיות צל sieht vgl. LXX. Die vv. 7. 8 lassen darüber wohl keinen Zweifel, daß der Ricinus Variante zu der Hütte v. 5 ist. Nachdem infolge des Wurmstichs der Ricinus plötzlich verdorrt ist v. 7, entbietet Gott den glühend heißen Ostwind, durch den im Bunde mit der auf Jonas ungeschützten Kopf herniederbrennenden Sonne der Prophet völlig kraftlos wird. Kann auch über die Bedeutung von חרישית v. 8 kein Zweifel sein — es muß etwa „glühend heiß"

glühenden Ostwind, und die Sonne stach auf das Haupt des Jona, so daß ihm
schwach wurde. Da bat er, daß seine Seele sterbe, und sprach: es ist besser, daß ich
sterbe, als daß ich lebe. 9Und Gott sprach zu Jona: zürnest du mit Recht über den
Ricinus? Und er sprach: mit Recht bin ich erzürnt bis in den Tod. 10Da sprach
Jahve: du hast Mitleid mit dem Ricinus, um den du dich nicht gemüht und den du
nicht groß gezogen hast, in der einen Nacht ist er entstanden, in der andern ist er
vergangen. 11Und ich sollte nicht Mitleid haben mit der großen Stadt Ninive, in
der mehr als 120000 Menschen sind, welche den Unterschied von Links und Rechts
nicht kennen, und viel Vieh?

---

sein — so ist doch die Ableitung sehr fraglich, vielleicht ist mit Stein. חֲרִישִׁית zu lesen = חֲרִיסִית, so daß wir eine Ableitung von חרס Sonne hätten. Winckler vermutet, daß hinter רוח קדים חרישית ein Satz des Inhalts ausgefallen ist: und der riß die Hütte um, sodaß Jona nun seines schützenden Daches beraubt ist. So werde der Zweck des קָדִים klar, so verschwinde auch die Pflanze, die über Nacht zur Schatten spendenden großen Staude wird. Aber so bestechend diese Ansicht auch zunächst erscheint, bei genauer Erwägung des Zusammenhanges bleiben doch Schwierigkeiten: im Folgenden wird auf die durch den Ostwind verursachte Einreißung der Hütte mit keinem Wort Rücksicht genommen, sondern Jonas Unmut dreht sich offenbar ausschließlich um die Pflanze und ihren Untergang. Die Verbind. von הכה mit עַל findet sich sonst nicht vgl. Ps 121 6 Jes 49 10. Zu וַיִּתְעַלָּף vgl. Am 8 13. וישאל וגו׳ vgl. I Reg 19 4: das logische Subj. des Sterbens ist als Obj. zu וישאל gezogen. Zu v. 9 vgl. v. 4 und Mt 26 38. v. **10**f. die göttl. Antwort, welche an das Mitleid des Jona mit קִיקָיוֹן anknüpft, obgleich Jona doch kein inneres Verhältnis zu der Pflanze hatte: er hatte sich weder um sie gemüht, noch sie groß gezogen, in einer Nacht kam sie und in einer Nacht verging sie. Über בִּן zur Umschreibung eines Adj. vgl. K. § 128 v und über בִּן vgl. K. § 96. Zu dem Fragesatz ואני לֹא אחוּם v. **11** K. § 150 a und zu מִשְׁתֵּים mit aufgehobener Verdoppelung vgl. K. § 20 m. „Menschen, die nicht die rechte von der linken Hand unterscheiden können“ ist Bezeichnung für das zarteste Kindesalter, bei dem von sittlicher Verschuldung noch keine Rede ist: mit diesen unzurechnungsfähigen Kindern wie mit dem schuldlosen Vieh sollte Gott kein Erbarmen haben, der doch beide erschaffen? Jona ist so durch sich selbst überwunden und muß verstummen.

Micha.

§ 1. Der Inhalt.

Die in dem Buch Micha vereinigten und dem Propheten Micha zugeschriebenen Prophetien sind von der Kritik zum Teil als Michanisch beanstandet. Es ist daher nötig, ehe wir in eine Erörterung über die Wirksamkeit des Micha eintreten, die Frage zu untersuchen, welche der Prophetien mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit dem Micha zugeschrieben werden können. Das Buch beginnt c. 1 2–4 mit einem Gerichtswort gegen die Heiden, an das sich das gegen Samarien anschließt: Samarien wird zerstört v. 5—7, aber auch über Juda brechen die Feinde herein. v. 10 ff. beschreiben den Zug der Feinde in einer Reihe von Versen, die voll von Paronomasien

sind, doch ist der Text leider so verderbt, daß wir nur an einigen Stellen in der Lage sind, den Sinn derselben mit Sicherheit festzustellen. c. 2 wendet sich besonders gegen die gewalttätigen Großen, welche durch ihre Frevel das Gericht verschulden. Freilich wollen sie von einer Gerichtsverkündigung nichts hören, sie meinen vielmehr vor allem Unglück geborgen zu sein, weil Jahve langmütig sei und das Haus Jakob nicht verstoßen könne. Ihre Gewalttaten gegen die Armen, Witwen und Waisen soll man ihnen nicht vorrücken, sondern wer von Wein- und Rauschgetränk zu ihnen redet, der ist ihr Prophet v. 1 – 11. Unvermittelt schließt sich an diese Worte sofort die Verheißung, daß die Zerstreuten gesammelt und unter Jahves Anführung hinaufziehen werden v. 12. 13. In c. 3 wendet der Prophet sich abermals an die Leiter Judas: die höhern Beamten, die Richter und Propheten, er schildert ihr Treiben, in dem die Zerstörung Zions begründet ist v. 1 — 12.

Die beiden folgenden Kapp. 4. 5 enthalten eschatologische Hoffnungen. Sie beginnen mit dem Ausblick in die letzten Tage, wo die Heiden nach dem Tempel wallfahrten werden, und infolge ihrer Unterordnung unter Jahves Entscheid eine Zeit des allgemeinen Friedens anbrechen wird v. 1 – 4. Jetzt ist es freilich noch nicht so, sondern so viele Völker, so viele Götter v. 5. In v. 6 – 8 wird das Exil vorausgesetzt und die Sammlung der Zerstreuten, die Heilung der Kranken verkündigt und die Wiederherstellung der Königsherrschaft Jahves auf dem Zion verheißen. v. 9f. versetzt uns mitten in das Wehklagen Jerusalems: Jerusalem wird belagert und erobert, die Einwohnerschaft herausgeführt, so daß sie auf freiem Felde wohnt und nach Babel kommt, dort aber wird sie Jahve erretten. v. 11 – 13 gehen von einer ganz andern Situation aus: auch nach diesen Versen handelt es sich um eine Belagerung Jerusalems, wider das sich viele Völker versammelt haben, aber die Tochter Zion vernichtet sie und weiht ihre Beute Jahve, der sie tüchtig gemacht hat. Anders ist das wieder mit v. 14, der zu dem Gedankenkreis von v. 9f. zurücklenkt: Jerusalem wird belagert, seine Richter schimpflich behandelt. c. 5 bringt den Hinweis auf den Herrscher aus Beth-Ephrath, der in Jahves Kraft und der Hoheit seines Namens sein Volk weiden wird, so daß sie sicher wohnen, denn seine Macht reicht bis zu den Enden der Erde. v. 1. 3. Betritt Assur wieder Judas Land, dann stellt das wider Assur zahlreiche Fürsten auf, die es zurückdrängen und im eignen Lande angreifen und überwinden. v. 4. 5. Der von Jahve gesegnete Rest wird dann dem Tau und dem Löwen gleich sein, so daß alle Feinde überwunden werden v. 6 – 8. Dann wird alles, was Jahve nicht gefällt: Rosse, Wagen und feste Städte, Zaubereien, Bilder, Ascheren und Masseben, aus dem Lande entfernt v. 9 – 13, und Jahve nimmt Rache an den widerspenstigen Heiden.

Kap. 6_{1-8} führt uns einen Rechtsstreit Jahves gegen sein undankbares Volk vor: vergeblich sucht es sich mit seiner Ungewißheit über das, was Jahve fordert, zu entschuldigen, denn längst ist es den Menschen kund getan: Jahve fordert Gerechtigkeit, Liebe und demütigen Wandel. Die vv. 9 – 16 bringen eine Klage über die Ungerechtigkeit in Handel und Wandel, die an der Tagesordnung ist und Gottes Gerichte heraufbeschwört.

Kap. 7_{1-6} enthält eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder: die Frommen sind verschwunden, der Beste gleicht der Dornhecke, der Tag der Heimsuchung wird kommen, wo die Verwirrung über sie hereinbrechen wird. Ein Zusammenhang zwischen diesen drei Stücken c. $6_{1-8.\,9-16}$ und 7_{1-6} läßt sich mit irgend einer Sicherheit nicht aufzeigen.

Kap. 7 7 ff. sind zwei Psalmen 1. 7 7 – 13. 18 b. 19 a und 2. 7 14 – 18 a. 19 b. 20, beide setzen die in c. 6 1 – 7 6 noch in Aussicht stehende Strafe als eingetreten voraus: in dem ersten Psalm tritt uns Zions Bekenntnis entgegen, daß dieses Übel um ihrer Sünden willen über sie gekommen ist. Indem sie sich so unter Jahves Hand beugt, gibt sie zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß Jahve sich wieder ihrer annehmen und Zion über die Heiden erhöhen wird. Wenn das Heil kommt, wird die von den Heiden bewohnte Erde verwüstet werden 7 7 – 13. 18 b. 19 a. Der zweite Psalm enthält ein Gebet der Gemeinde um Jahves Gnade: Jahve möge sein Volk wieder weiden und ihm Gilead und Basan zum Besitz geben, ja er möge sein Volk Wundertaten wie einst zur Zeit des Auszugs erleben lassen, die Heiden sollen überwunden sich vor Jahve in den Staub beugen. v. 14 — 17. Die Fürbitte läuft in den Ausdruck des Vertrauens auf die Wiedergewinnung der göttlichen Gnade aus v. 18 a. 19 b. 20.

§ 2. Der Ursprung dieser dem Micha zuerkannten Prophetien.

Die Gerichtsverkündigung 3 12 wird Jer 26 18 f. als ein Wort Michas des Morašthiten aus den Tagen des Hiskia erwähnt. 3 12 ist aber nur der Schluß zu der ganzen vorhergehenden Darlegung c. 3 1 ff. In der Tat ist c. 3 von keiner Seite als michanisch beanstandet. Dasselbe gilt von c. 1 5 b – 2 11: der Gedankenkreis und die Art der Darstellung ist in c. 2 1 – 11 durchaus dieselbe wie in c. 3, und wenn auch die Darstellung in 1 9 ff. mit ihrer Häufung von Paronomasien eigenartig ist, so liegt doch nicht der mindeste Grund vor, an der Abfassung von c. 1 durch Micha zu zweifeln. Nur 2 12. 13 sind mit Recht beanstandet: sie fügen sich auf keine Weise in den Zusammenhang und setzen Verhältnisse voraus, die der Zeit des Micha fremd waren. Wahrscheinlich sind die Verse im Exil entstanden.

Die Kapp. 4. 5 sind sicher keine Arbeit aus einer Hand: ein Gedankenfortschritt und Zusammenhang ist nicht aufzuzeigen, vielmehr haben wir hier eine Sammlung von eschatologischen Stücken, von denen vielleicht unserm Propheten 5 9 – 13 zugehört: hier treten uns Gedankenreihen entgegen, die sich zwar nicht Zug um Zug aus der Zeit des Jesaja und Micha belegen lassen, vgl. 5 11 f., deren Entstehung in dieser Zeit und durch Micha aber doch möglich ist. Anders ist das mit den andern Abschnitten dieser Kapp.

Die vv. 4 1 – 4, die sich mit Jes 2 2 – 4 decken, gehören schwerlich der vorexilischen Zeit zu: wir finden hier Anschauungen, die in dieser Art in der assyrischen Zeit ohne Analogie sind und in ähnlicher Weise uns erst im Deuterojes. entgegentreten. Wahrscheinlich sind die Verse eingefügt, um ein Gegengewicht gegen v. 3 12 mit seiner düsteren Perspektive zu bilden.

Der Abschnitt 4 6 – 8 steht etwa auf gleicher Linie mit 2 12 f.: er setzt die Zerstörung und das Exil voraus, und ebenso gehört 4 12 f. einer spätern Zeit zu: die hier hervortretenden Ideen sind abhängig von Gedanken Ezechiels c. 38 f., deren Wurzeln bei Ezechiel sich aufzeigen lassen, also dort original sind. Die Weissagung vom messianischen König aus Beth Ephrath c. 5 1 – 5 wird gewöhnlich mit der jesajanischen über den Sproß Isais in Parallele gesetzt, aber nicht völlig mit Recht. Übrigens sind diese vv. 1 — 5 keine einheitliche Arbeit: v. 2, der den Zusammenhang zwischen v. 1 – 3 unterbricht, ist sehr wahrscheinlich eine Interpolation auf Grund von Jes 7 14, und die vv. 4. 5 sind ein späterer Zusatz, der anscheinend von etwas

andern Voraussetzungen ausgeht, als sie in $5_{1.3}$ vorliegen. Vielleicht stehen die vv. $5_{1.3}$ mit 4_{6-8} in ursprünglichem Zusammenhang. Die vv. 6—8 haben gleichfalls in der vorexilischen Zeit keine Stelle: derartige Hoffnungen, wie sie hier hervortreten, und die den Gegensatz zwischen Israel und der Heidenwelt zur Voraussetzung haben, finden in der späteren Literatur ihre Parallelen, die Phantasie des späteren Judentums hat derartige Bilder zu Tage gefördert. Auch 5_{14} gehört in diese spätere Zeit.

c. 6 kann nicht grade Fortsetzung zu c. 5 sein, sondern deutlich beginnt hier ein neuer Abschnitt. Die Zeit dieser drei Stücke 6_1—7_6, die gewöhnlich zusammengefaßt werden, genauer zu bestimmen ist schwierig; deutliche Merkmale der Zeit fehlen. Es ist nicht möglich, daß c. 6_{1-8} und ebenso 6_9ff. dem Micha aus der Zeit des Manasse zugehören, Micha scheidet schon um deswillen aus, weil diese Verse einen ganz andern Charakter haben, als die des herben Micha; aber auch abgesehen davon treten in diesen Stücken 6_{1-8} 6_9ff. und 7_{1-6} Eigentümlichkeiten hervor, die sich nur aus der nachexilischen Zeit begreifen lassen, vgl. die Erklärung.

Ebenso ist c. 7_{7-20} wahrscheinlich in der nachexilischen Zeit entstanden, nicht aber innerhalb des Exils, aus dem sich Verse wie 11ff. kaum verstehen lassen. Es ist übrigens nicht eine Prophetie, die uns in diesen Versen vorliegt, sondern es sind zwei lyrische Lieder, die ihre Parallelen an den Psalmen haben. Zug um Zug lassen sich aus diesen entsprechende Gedankenreihen aufzeigen 1. $7_{7-13.18b.19a}$ und $7_{14-18a.19b.20}$. Am wahrscheinlichsten gehören diese Lieder dem zweiten Jhdt. an, da die Verfasser anscheinend die Bedrängnisse der Seleuciden- und Ptolemäerzeit wenigstens teilweise hinter sich haben.

Die nähere Begründung dieser kurz dargelegten Anschauungen siehe bei der Exegese der einzelnen Verse.

§ 3. Wirksamkeit des Propheten.

Nach der Überschrift wirkte Micha aus Morešeth unter Jotham, Ahas und Hiskia. Um die Regierungszeit des Hiskia zu bestimmen, ist man meist von II Reg 18_{13} ausgegangen, wonach der Sanheribzug gegen Jerusalem in das 14. Jahr des Hiskia, d. i. 701 fällt, so daß also 714 als das erste Jahr dieses Königs in Betracht käme, vgl. m. Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia in StKr 1881, S. 300ff. Dieser Tradition II Reg 8_{13} steht aber die andere II Reg $18_{1.10}$ gegenüber, daß Hiskia im 3. Jahre Hoseas von Israel den Thron bestiegen habe und Samarien im 6. Jahre Hiskias gefallen sei. Mehrfach hat man diese zweite Tradition in II Reg $18_{1.10}$ in den letzten Jahren für die richtigere gehalten vgl. ZATW 1917 S. 197f. Gehen wir von ihr aus, so fällt auch diese vor 722 gehaltene Rede in c. 1 noch in die Zeit des Hiskia und es fehlt jeder Grund c. 2 und 3 auf Grund von Jer 26_{18} durch einen größeren Zwischenraum von c. 1 zu trennen. Damit ist freilich gegeben, daß aus unserm Buch ein Beweis für die Wirksamkeit Michas unter Jotham und Ahas nicht zu gewinnen ist.

Für die Erkenntnis der geschichtlichen Verhältnisse des Südreichs unter Hiskia sind diese Kapp. 1—3 von Bedeutung, weil wir sehen, daß das Urteil über ihn II Reg 18_3ff. in diesem Umfange jedenfalls ein unberechtigtes ist, denn wir haben keinen Grund, auf wesentlich bessere Zustände unter seiner Regierung als unter der anderer Könige zu schließen; die leitenden Stände waren ebenso verkommen wie in

den Tagen des Ahas, Bestechlichkeit und Rechtsunterdrückung, Schwelgerei und Üppigkeit waren an der Tagesordnung. Priester und Propheten haben ihre großen Aufgaben völlig vergessen, und sind beide um Geld feil. Und bei alledem eine vollkommene Unbußfertigkeit: weil Jahve in ihrer Mitte, d. h. weil Jerusalem Jahves Stadt ist, darum sind sie vor allem Übel geborgen, und das Gericht kann ihnen nichts anhaben vgl. 3 11. Darum verkündigt der Prophet ihnen den Untergang: wegen ihrer Unbekümmertheit um die sittlichen Forderungen Jahves soll Jerusalem zerstört werden 3 12. Wie tief der Eindruck dieser Gerichtsdrohung gewesen ist, läßt sich noch ein Jhdt. später aus den Tagen des Jer. erkennen vgl. Jer 26 18. Ja, dieser Eindruck muß um so größer gewesen sein, als Jesaja, der wohl zweifellos bedeutendere und einflußreichere Prophet und Zeitgenosse des Micha, von einer Zerstörung Jerusalems in den mit 3 12 gleichzeit. Prophetieen nichts weiß, sondern unerschütterlich an dem Gedanken der Bewahrung der Stadt festhält. Was diese Differenz in der Anschauung beider Männer veranlaßt hat, läßt sich nicht völlig klar erkennen, zum Teil liegt sie doch wohl in den verschiedenen Lebensverhältnissen begründet: Micha lebte fern von Jerusalem und hatte vielleicht in ganz anderer Weise unter den Folgen der Politik des Hiskia, die dieser nach dem Tode Sargons und beim Regierungsantritt Sanheribs einschlug, zu leiden als Jesaja; ihm, dem einfachen Landbewohner, ist Jerusalem die Sünde Judas wie einst Samarien die Sünde Israels 1 5 (?), hier kulminiert die Sünde, Judas Große und Machthaber sind daher vorwiegend der Gegenstand seines Zornes wie des göttlichen Gerichts vgl. 1 15. Micha zeigt sich so in auffallender Weise mit Amos verwandt: auch bei ihm tritt uns die sittliche Energie der Persönlichkeit entgegen: so wenig wie Amos schreckt auch er vor der letzten Konsequenz seines durchaus sittlich bestimmten Glaubens zurück: Jerusalem, die Gottesstadt, wird als Feld gepflügt, der Zion wird ein mit wild aufschießendem Gestrüpp bedeckter Berg.

§ 4. Literatur.

C. P. Caspari Über Micha den Morasthiten und seine proph. Schrift 1851f. T. Roorda Commentarius in Vaticinium Michae, Leiden 1869. L. Reinke Der Prophet Micha, Münster 1874. T. K. Cheyne Micah, with notes and introduction, Cambridge 1882, 2. Aufl., 1895. V. Ryssel Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipzig 1887. H. J. Elhorst De Profetie van Micha, Arnhem 1891. Stade in ZATW 1881, 161ff., 1883, 1ff., 1884, 291ff. Nowack 1884, S. 277ff. Pont Micha-Studiën in ThSt 1888, 235ff., 1889, 436ff., 1892, 329ff. Kosters De samenstelling van het boek Micha ThT 1893, S. 249ff.; vgl. ferner ThT V, 501ff. VI, 45ff. 273ff. und Kuenen in Études . . . . . dédiées à M. le D. Leemanns S. 116ff. E. F. H. Wolf Michas aankondiging van den heerscher uit Bethlehem Efrada Tydschr. vor geref. Theol. IV 1897. P. Volz Die vorexilische Jahveprophetie 1897 S. 63ff. K. J. Grimm Euphem. Liturg. Appendixes in The Old Test. 1901 S. 78ff. Ed. Sievers Metrische Studien I Textproben 1901 S. 484ff. W. Robertson Smith Micah in Encycl. Bibl. III S. 3068ff. Cheyne Critica Bibl. II S. 153ff. Boehmer ZKW 1902 Nr. 16. Stade Mich. 1 2–4 u. 7 7–20 ein Psalm ZATW 1903 S. 163ff. K. Budde ZATW 1917/18 S. 77 1919/20 S. 2ff. P. Haupt The Book of Micah (The Amer. Journ. of Semit. Languages and Liter. 1910).

1 Wort Jahves, welches an Micha von Morešeth erging in den Tagen des
Jotam, Ahaz, Hizkija, der Könige Judas, das er über Samarien und Jeru-
salem schaute. ‖ 3 Jahve geht heraus aus seinem Ort | und steigt hernieder auf
die Höhen der Erde, ‖ 4 daß die Berge unter ihm zerschmelzen *wie Wachs vor dem
Feuer, | und die Täler sich spalten | wie Wasser, an einem Abhang herabgeschüttet*.

---

v. 1. Die Überschrift wird wenigstens zum Teil durch Jer 26_{18} gestützt, wo die Rede c. 3 von der Zerstörung Jerusalems für die Zeit des Hiskia festgelegt wird. Für eine frühere Wirksamkeit, wenigstens unter Ahas, hat man sich öfter auf c. 1 berufen, wo die Zerstörung Samariens verkündigt wird, die auch für Juda verhängnisvoll sein wird. Man geht dabei aus von der Tradition, daß 701 das 14. Jahr des Hiskia gewesen sei. Dieser Tradition in II Reg 18_{13} steht aber die andere gegenüber, wonach 722 das 6. Jahr des Hiskia war II Reg 18_{9}f. und für diese auch durch II Reg 18_{1} gestützte Tradition liegen m. E. gewichtigere Gründe vor als für jene. Dann aber ergibt sich, daß sich aus unserem Buch dafür keine Beweise beibringen lassen, daß Micha schon unter Ahas gewirkt habe vgl. Einleitung § 3. Wahrscheinlich haben wir in 1b die Bemerkung eines Späteren, vielleicht desselben, von dem in Jes 1_{1} und Hos 1_{1} die Einfügungen herrühren, durch die er diese Proph. als teilweise in derselben Zeit wirkend darstellen wollte. Vgl. die Einleitung.

Kap. 1. Das Kap. beginnt v. 2–4 mit einem Gerichtswort gegen die Heiden, an das sich v. 5–7 ein solches gegen Samarien anschließt; die vv. 8–16 bringen dann die Gerichtsverkündigung gegen das südliche Reich, mit dem allein er sich in der Folge beschäftigt. Samariens Zerstörung und die Züchtigung Judas sind dem Proph. gewissermaßen nur zwei Akte desselben Gerichts. Zu c. 1 vgl. Sievers Metrik S. 484f.

In 2a können mit עַמִּים nicht die israelitischen Stämme angeredet sein (Stein u. a.), das verbietet das parallele ארץ ומלאה, das nur von der Erde verstanden werden kann, sondern die Völker der Erde, die dann aber auch in 2b in בכם gemeint sein müssen, da ein Wechsel in der Anrede: erst die Völker der Erde, hernach die Israeliten (Keil u. a) durch nichts angedeutet ist. Veranlaßt sind all diese und ähnliche Erklärungen durch die Tatsache, daß Micha es doch mit Israel und besonders mit Juda zu tun hat. Aus solchen Erwägungen ist Stade zu der Behauptung gekommen, daß v. 2–4 hier nicht ursprünglich sind vgl. unten. Was sie hören sollen, sagt 2b: Jahve wendet sich gegen sie durch des Micha Verkündigung des Gerichts, das von ihm gesandt wird. Nach v. 3f. ist der heilige Tempel der Himmel, eine Vorstellung, die ihre Parallelen hauptsächlich in der späteren Literatur hat, aber doch nicht ausschließlich, wie die Erzählung von Jahve als dem Gewittergott, der auf den Sinai herniederfährt usw. beweist. Aus rhythmischen Gründen wird אדני zu streichen sein. Treffend hat Budde gegenüber dem aus unserm Vers genommenen Einwand gegen die Abfassung von v. 2–4 durch Micha auf Am 1f. hingewiesen, wo der Prophet mit der Gerichtsdrohung über die umliegenden heidnischen Völker beginnt, um dann zum eigentl. Gegenstand seiner Prophetie, der Anklage gegen Isr. fortzuschreiten. Auffallend ist freilich, daß in 3f. dieser Aufforderung zum Hören und der Ankündigung der Anklage keine Folge gegeben wird, sondern diese Verse beschreiben Jahves Kommen im Gewitter. Deshalb hat Budde den sehr beachtenswerten Vorschlag gemacht v. 2 vor v. 5 zu rücken, denn wie nach v. 2 die angesagte Rede fehlt, so fehlt vor v. 5 die Ansage für die v. 5 vorliegende Rede, B. vermutet, daß der Eingang des Jesajabuches für diese Versetzung von v. 2 maßgebend gewesen ist. Demnach würde das Buch mit dem Hinweis auf das Kommen Jahves v. 3. 4 beginnen, dann folgte die Ansage seiner Rede und ihr die Rede selbst vgl. zu v. 5. Über כלם beim Vokativ vgl. K. § 135r, es wird durch I Reg 22_{28} geschützt. An der letzteren Stelle finden sich im MT die ersten Worte unseres Verses, sie fehlen aber noch in LXX, sind also der größten Wahrscheinlichkeit nach aus unserer Stelle interpoliert. Zu לעד vgl. zu Zph 3_{8}. כי bezw. כי הנה im Beginn von v. 3 rührt von dem her, der v. 2 von seiner ursprünglichen Stelle vor v. 5 an die Spitze gestellt hat. Wahrscheinlich ist auch דרך, das durch Einfluß von Dtn 33_{29}

2Höret, alle Völker, | merke auf, Erde und was sie bewohnt, || daß Jahve gegen euch Zeuge ist, | der Herr von seinem heiligen Tempel aus. || 5Wegen der Missetat Jakobs *vertilge ich ihn*, | und wegen der Sünde des Hauses Israel. || (Wer ist Jakobs Missetat? Ist es nicht Samarien? | Und wer ist *die Sünde des Hauses* Juda? Ist es nicht Jerusalem? ||) 6Und ich mache Samarien zu

Am 4_{13} in den Text gekommen sein könnte, zu tilgen, denn wir haben es sonst hier mit Doppeldreiern zu tun. הנה mit dem Partiz. weist auf die nächste Zukunft hin vgl. Am 2_{13} 6_{14}. Unter dem Fuße des richtenden Gottes zerfließen die Berge und spalten sich die Täler. Zu ודרך על במתי ארץ vgl. Dtn 33_{29} Am 4_{13}. Ohne Zweifel liegt der Schilderung v. 4 die Vorstellung von einem Gewitter zu Grunde vgl. Ps 18. Der Text scheint freilich nicht ganz in Ordnung zu sein: es ist nämlich auffallend, daß 4a zwei Aussagen und 4b zwei Vergleichungen hat, von denen die erste jedenfalls nur zum ersten Verbum, nicht aber zu dem zweiten, mit dem sie jetzt unmittelbar verbunden ist, paßt. Wahrscheinlich ist כדונג מפני האש von seiner ursprünglichen Stelle hinter תחתיו verrückt. Bei 4a ist wohl an gewaltige Wassermassen beim Gewitterregen zu denken, infolge deren die Berge zu zerschmelzen scheinen vgl. Jdc 5_5 Ps 68_3. Bei der zweiten Vergleichung ist nicht an einen plötzlich sich bildenden Wasserfall zu denken (v. Or.), sondern an Wasser, das, an einem Abhang zur Erde geschüttet, nach verschiedenen Richtungen auseinanderfließt. 5a betont, daß die Ursache des richterlichen Einschreitens Jahves die Sünde und Schuld Israels ist. Zu ב vgl. II Sam 3_{27} u. 39. יעקב und בית ישראל sind völlig synonyme Begriffe wie auch פשע und חטאת. Absichtlich ist das בפשע so an den Anfang gestellt: nicht Zufall ist es, daß Israel vernichtet wird, sondern Strafe für Israels Frevel vgl. על פשעי in Am 1f., vielleicht ist auch hier פִּשְׁעֵי und mit LXX Trg. חטאות zu lesen. Völlig unverständlich ist das כל זאת. Man sagt, das weise zurück auf v. 2—4, aber hier ist doch nur von einem Erscheinen Jahves zum Gericht die Rede, nicht aber von dem durch ihn ausgeübten Gericht, vollends unmöglich ist diese Erkl. dann, wenn v. 5a tatsächlich der Anfang der v. 2 angekündigten Rede ist. Es bleibt kaum eine andere Annahme als die B.s übrig, daß כל זאת verderbter Text, hier wird ein Verbum gestanden haben, das die richterliche Tätigkeit Jahves zum Ausdruck brachte, wie wir es auch vor ושמתי v. 6 erwarten, in dem jetzt zum ersten Mal das göttliche Ich hervortritt. Mit Rücksicht auf כל זאת vermutet B. כִּלִּיתִי. Aus dem in 5b sich findenden ירושלם hat man geschlossen, daß in 5a יהודה für ישראל gelesen werden müsse. Das scheint einleuchtend, trifft aber nicht zu, denn 1. ist 5b wahrscheinlich Interpolation und 2. geht der Prophet von der Klage über das Gericht Samariens aus, das ihn deshalb mit solchem Schmerz erfüllt, weil der Schlag Samariens auch Judas Verderben zur Folge hat. Diese Erkenntnis kommt erst in dem Klagelied v. 9 zum Ausdruck, kann also nicht schon hier in v. 5b angedeutet sein, damit würde 5b dem Klagelied v. 9 das Überraschende und seine Wirkung nehmen. Deshalb sieht B. v. 5b als Interpolation an, die natürlich nicht zum Ausgangspunkt für das Verständnis von 5a gemacht werden kann. Daraus aber ergibt sich auch die Unmöglichkeit, umgekehrt 5a als Interpolation auszuscheiden (Stade, Marti, Hölscher). Mit Recht fragt B.: Was soll der Kommentar ohne vorausgehenden Text? Ohne 5a schwebt 5b erst recht in der Luft und nur noch nackter tritt dann zu Tage, wie unvereinbar die Nennung Jerusalems mit der folgenden Weissagung ist. Statt במות bietet Syr. חטאת, LXX und Targ. חטאת בית, letztere LA ist die richtige, offenbar ist (durch Verwechslung der beiden im alten Alphabet so ähnlichen Buchstaben י und מ) במת aus בית entstanden und dann חטאת ausgeschieden vgl. Kuenen in Études Archéologiques ... dédiées à Mr. Leemans, Leiden 1885, S. 116ff. Beide Hauptstädte, Samarien und Jerusalem, werden hier genannt, nicht nur weil in ihnen die Sünde kulminiert, sondern auch um deswillen, weil von hier aus das sittliche Verderben über das Land verbreitet ist, Gedanken, wie sie bei dem fern von Jerus. in einfacheren Verhältnissen Lebenden begreiflich sind vgl. Amos. Die vv. 6. 7 bringen die Gerichtsverkündigung über Samarien. Statt עי השדה ist wohl besser לְעִיִּם und לְשָׂדֶה zu

Trümmern, zum Feld, | und zu Pflanzungen von Weinbergen, || und will seine Steine ins Tal wälzen | und seine Fundamente bloßlegen. || [7]Und alle seine Bilder werden zerschlagen, | und all seine Hurengeschenke werden mit Feuer verbrannt, und alle seine Götzenbilder verwüste ich, || denn von Hurenlohn *sind sie* zusammengebracht, | und zu Hurenlohn sollen sie wieder werden. || [8]Darum will ich klagen und heulen, | will barfuß und nackt gehen, || will eine Klage anstellen wie die Schakale und stöhnen wie die Strauße. || [9]Denn unheilbar ist *Jahves* Schlag, er kommt bis

---

lesen, die jetzige Verbindung לעי השדה empfiehlt weder das Metrum, noch die ungehörige Determination von שדה, zudem ist auch dies השדה zur nähern Bestimmung von עי völlig überflüssig. Natürlich muß man nun auch ולמטעי lesen vgl. 3$_{12}$. Da der Hügel, auf dem Samarien lag, besonders fruchtbar war, so eignete er sich zum Weinbergsland. Zum Schluß des Verses vgl. Ps 137$_{7}$ Jos. ant. XIII, 10, 3. Mit der Stadt gehen auch die Gottesbilder v. 7 zu Grunde, ein Zeugnis ihrer Ohnmacht und Wertlosigkeit vgl. Jes 2$_{20}$ 30$_{22}$ 31$_{7}$. Da von einem Zerschmettern die Rede ist, so muß פסיליה von steinernen Bildern verstanden werden. Den פסיליה und עצביה entspricht אתנניה nicht, man erwartet statt dessen ein Synon. zu den beiden andern Begriffen, und das um so mehr, als 7b sich zweifellos auf alle drei Subjj. in 7a bezieht. Wegen ישרפו באש müßte an hölzerne Bilder gedacht werden. Wellh. vermutet אֲשֵׁרֶיהָ, wofür man sich auf 5$_{13}$ berufen könne, doch vgl. zu d. v. G. Richter schlägt vor ארמנותיה. Wahrscheinlicher scheint mir die Vermutung von Duhm und Budde, daß dieser Stichos Interpolation ist, vielleicht war אתנניה Variante zu עצביה, die dann zum Vers ausgebaut ist. Statt קִבָּצָה wollen Trg. Syr. Vulg. קֻבְּצוּ lesen, weil jenem Verb. das Obj. fehlt, aber in dichterischer Sprache geschieht das öfter. Im Zusammenhang ist קִבָּצָה mit Samarien als Subj. kräftiger (Budde). Zum Verständnis von אתנן זונה vgl. Hos 2$_{7}$, wonach der Reichtum des Landes als Gabe der Baale von den Israeliten gedacht wird; durch ihn wurden sie in die Lage gesetzt, sich diese Fülle kostbarer Bilder zu schaffen vgl. Hos 13$_{2}$ Jes 30$_{22}$. In die Hände der Feinde gelangt werden sie von diesen als Gabe ihrer Gottheiten angesehen. Zu יכתו vgl. K. § 67y. Marti sieht in v. 7, der mit seinem Gericht über die Götzen nachhinke, eine Interpolation. Demgegenüber erinnert Budde an analoge Erscheinungen in Jes 2 Hos 8. 10 Jes 46. Wenn J. M. C. Smith als weiteren Grund den hinzufügt, daß Micha den Nachdruck nicht auf den Frevel des Götzendienstes, sondern auf den gegen die soziale Ordnung legt, so weist dem gegenüber Budde auf Amos und Hosea, bei denen beide Frevel gerügt werden. v. 8ff. bringen die Gerichtsverkündigung über das südliche Reich, mit dem der Prophet sich von jetzt ab allein beschäftigt. Ob dieses über das nördliche Reich gekommenen Verderbens klagt der Prophet, weil das von den schlimmsten Folgen für das südliche Reich ist, eine Erkenntnis, die sich jedem mit zwingender Gewalt in der Sanheribzeit aufdrängen mußte. אילכה gegen die Regel plene wie Ez 35$_{9}$ vgl. K. § 69b Anm. 1. Statt שֵׁילָל ist mit Kere שולל vgl. Job 12$_{17.19}$ zu lesen; da שולל nur neben Verben des Gehens sich findet, so ist es wohl zweifellos = barfuß; ohne Fußbekleidung zu gehen war Zeichen der Trauer vgl. II Sam 15$_{30}$ Jes 20$_{2}$, an letzterer Stelle findet sich neben ערום in gleichem Sinn יָחֵף, das vielleicht mehr der Prosa angehört. ערום ist der nur mit der כתנת Bekleidete vgl. Job 22$_{6}$ m. Arch. I, 123. 193. Schakale und Straußen hier wie Job 30$_{29}$, jene wegen ihres Geheuls, diese wegen ihres kläglichen greulichen Gestöhns verglichen vgl. KBW S. 581f. 644. v. 9 begründet die Klage damit, daß jener Schlag, der Samarien getroffen, für das südliche Reich verderblich sein wird. Erst mit diesem Vers beginnt die Kinastr., in v. 7 war sie noch nicht an der Stelle. Mit Rücksicht auf 9b vermutet Wellh., daß Micha den Feldzug des Sanherib im Auge habe, notwendig ist diese Annahme nicht vgl. Jes 7$_{14}$ff. 10$_{5}$ff. Statt des Plur. מכותיה haben LXX Syr. מַכָּתָהּ gelesen, besser liest man מַכַּת יָהּ (Duhm) oder vielmehr aus rhythm. Gründen מַכַּת יְהוָה (Budde). Zu אנושה eigentlich krank = bösartig, unheilbar vgl. Jer 15$_{18}$. Das zweite כי ist zu tilgen.

Juda | und reicht bis zum Tor meines Volkes, *bis zu dir* Jerusalem. 10*In Gilgal jubelt nicht*, | weint, ja weinet, || *von Bethel bis Le'ophra | *wälzt euch* im

Statt נָגַע ist mit Pesch. Trg. נָגְעָה zu lesen vgl. בָּאה. Der Schluß des Verses עד ירושלם ist wahrscheinlich nicht erklärende Glosse zum Vorhergehenden (Wellh.), sondern ist als zweiter Teil der Str. unentbehrlich; nur wird man aus rhythmischen Gründen besser עָדַיִךְ für עַד lesen. Die folgenden vv. 10–15 enthalten eine Reihe von Wortspielen, die aber leider zum Teil nicht mehr deutlich erkennbar sind, weil der Text an einigen Stellen verderbt ist. Das erste Glied ist sofort auffallend: im folgenden handelt es sich offenbar immer um jüdische Städte, was soll hier Gath und wer ist angeredet? Gewöhnlich denkt man an die Flüchtlinge, die Judas Untergang nicht in Gath kund tun sollen, weil man die Schadenfreude der Einwohner von Gath fürchtete, aber bedurfte es einer derartigen Verkündigung, wenn doch die Flüchtlinge durch ihr Dasein laut genug von dem sprachen, was geschehen ist? Wie sollte man grade hier die Flüchtlinge als angeredet denken? Und wie paßt ein derartiger Gedanke, der zur Zeit Sauls begreiflich gewesen wäre, in die Zeit des Micha? Der letztere Grund spricht auch gegen die auf Grund der LXX vorgenommene Konjektur תַּגְדִּילוּ, so daß die Einwohner von Gath selbst angeredet wären: in Gath frohlocket nicht. Pesch. scheint תָּגִילוּ gelesen zu haben, deshalb vermuten Elhorst, Winckler, Budde als ursprünglichen Text בְּגִלְגָּל אַל תָּגִילוּ, so wäre das philist. Gath, das hier unter den judäischen Städten erscheint, beseitigt, und ein ansprechendes Wortspiel, das bei der Änderung תגדילו vermißt wird, hergestellt. Natürlich ist an Gilgal, das II Reg 2 1 (4 38) I Sam 7 16 und in Amos und Hosea erwähnt wird, zu denken. Wahrscheinlich ist durch Haplographie בגל geschrieben, was vor אל leicht begreiflich, und dieser Text dann nach II Sam 1 20 zurecht gemacht. Cheyne u. Halévy wollten בְּגִלֹה lesen, aber dieser ganz im Innern Judas gelegene Ort würde hier am Anfang nicht passen (Budde). בכו אל תבכו wird gewöhnlich nach Vorgang von Reland erklärt: in Akko weinet nicht, aber weder paßt Akko in diesen Zusammenhang, noch läßt sich eine derartige Elision des ע und diese Vokalisation begreifen, denn eine sichere Analogie für solche Elision ist weder das sehr zweifelhafte נִשְׁקָה Am 8 8 vgl. z. d. St., noch auch לְעַמּוֹ = לָמוֹ Ps 28 8 vgl. Hupf-Now. zu d. St., noch auch בִּי st. בְּעִי oder בָּלָה Jos 19 3 = בַּעֲלָה. Keil u. a. ziehen dies Glied noch zum ersten, sehen also in בכו einen inf. abs. vgl. K. § 75 n, der des Nachdrucks wegen voraufgestellt sei. In der Tat hat K. damit das Richtige getroffen, die Worte, freilich ohne אַל, bilden den zweiten Teil der Kinastr. und steigern die erste Mahnung. Vollers glaubt, daß LXX בבכים vorfanden, und dementsprechend vermuten Elhorst und Wellh. בִּבְכִים בְּכוּ בָכוֹ „weinet in Bokim" oder Bekaim vgl. Jdc 2 1. 5, die Negation אל habe sich einfach aus der vorhergehenden Negation fortgepflanzt. Aber eine Stütze hat diese Konjektur an der LXX nicht. Denn die LA ἐν Βακείμ, welche cod. XII am Rande und ebenso Syrohex. bieten (vgl. cod. Leidensis zu Euseb. onom. Εμβαχείμ), ist offenbar dadurch zustande gekommen, daß ein Abschreiber der LXX sich durch die Vergleichung des hebr. Textes dazu bestimmen ließ, statt des vorgefundenen ἐν 'Ακείμ zu schreiben ἐν Βακείμ, ja wahrscheinlich ist auch ἐν 'Ακείμ noch nicht die ursprüngliche LA, sondern das schließende μ ist als durch Dittographie aus dem folgende μή entstanden zu denken, so daß das ἐν 'Ακείμ auf ein aus בכו herausgelesenes בעכו zurückgeht (Budde) vgl. Hitz. und Ryssel zu d. St. Im letzten Glied haben die alten Verss. den Imp. gelesen: התפלשו, der nach den parallelen Gliedern angezeigt erscheint. Das ת in MT ist wohl eingefügt, um eine Anspielung auf פלשת zu gewinnen. בית לעפרה ist nicht Ephraim oder Ephron (HbA¹ S. 390 b), sondern = עָפְרָה in Benjamin Jos 18 23 vgl. Dillmann zu d. St., und zu התפלש vgl. Jer 6 26 Ez 27 30, wo es, mit באפר verbunden, von der Totenklage steht. Übrigens ist auch hier der Text nicht über allen Zweifel erhaben, LXX übers.: ἐξ οἴκου καταγέλωτα· γῆν καταπάσασθε καταγέλωτα ὑμῶν; sie lasen also מִבֵּית לעפרה, das sie mit dem vorhergehenden Verb. ἀνοικοδομεῖτε (תבנו) verbanden. Vielleicht ist mit Hilfe dieser LA der ursprüngliche Text zu gewinnen, denn der

Staube. || 11Den Schophar läßt man dir schallen | Bürgerin Schaphir. || Aus ihrer
Stadt rückt nicht aus | die Bürgerin Ṣaanan, || vom Fundament wird Beth-haēṣel

Vers ist um eine Hebung zu kurz. Nachdem schon Winckler בביתאל in בביתל erkannt hatte, hat Budde als urspr. Text vermutet: מִבֵּית־אֵל לְעָפְרָה. Dies Ophra ist das in Benjamin bald hinter Bethel Jos 18 23 genannte. Mit dem im Beginn von v. 11 sich findenden, עברי לכם ist nichts anzufangen. Elhorst, Punt u. a. wollten die Worte mit v. 10 verbinden was aber schon aus rhythm. Gründen unmöglich ist, denn wir haben in v. 10 zwei völlig normal gebaute Kina-Verse. Dazu kommt, daß diese Worte auch grammatisch unmöglich sind vgl. 2. Pers. Fem. Sing. und 2. Pers. Mask. Plur. Die Worte sind offenbar der Rest des ursprünglichen ersten zu יושב שפיר gehörigen Gliedes, das aus drei Hebungen bestanden haben muß. In sehr glücklicher Weise hat Duhm vermutet, daß dies erste Glied lautete שִׁפְרִי הֶעָבְרִי לָכֶם. So gewinnen wir einen den andern Versen entsprechenden normalen Vers, so haben wir auch ein zu erwartendes Wortspiel zwischen שפר und שפיר. Vielleicht ist, da die Städte sonst hier als Einzahl angesehen werden, לך st. לכם zu lesen vgl. Syr. (Budde). שפיר, das LXX als καλῶς wiedergibt, ist gewöhnlich mit שָׁמִיר Jos 15 48, einer Stadt in Juda vgl. Dillmann z. d. St., identifiziert, wofür sich geltend machen ließe, daß Euseb. und der sogen. Lucianus letzteres durch Σαφειρ wiedergeben. Im zweiten Glied von v. 11 besteht ein Wortspiel zwischen יצאה und צאנן: Die Einwohnerschaft von Ṣaanan wagt sich nicht hinaus, nämlich aus Furcht vor dem Feinde. Wo צאנן zu suchen ist, ist fraglich, meist wird es mit צְנָן Jos 15 37, das in der Niederung lag, identifiziert. LXX hat Σενναaρ, doch findet sich daneben auch in einigen codd. vgl. Vollers und Swete, ebenso bei Hier. Syrohex. Σενναν bezw. Σενναaν vgl. Σαιναν (in Ald. 42. 68aa); Vollers vermutet, daß daraus in Erinnerung an Gen 10 10 u. a. das bekanntere Σενναaρ = שנער geworden ist. Aber völlig in Ordnung kann der Text nicht sein. Die LXX hat nichts dem בשת Entsprechendes gelesen, unser עריה haben sie עָרֶיהָ gelesen. Auf Grund dieses Textes hat Duhm konjiziert עִירָהּ לֹא יָצְאָה. Budde macht dagegen geltend, daß so die erste Zeile statt drei nur zwei Hebungen habe, aber die Möglichkeit, לא als Hebung zu zählen ist nicht ausgeschlossen. Budde will statt בשת, das wohl falsche Erklärung von עריה ist, vielmehr תֵּשֶׁב lesen, aber so vortrefflich für den Sinn kann ich diese Änderung nicht finden. Der letzte Stichos ist bei dem vorliegenden Text völlig unverständlich. Auch mit Hilfe der Übersetzungen kommt man hier nicht weiter, nur so viel läßt sich sagen, daß nichts verloren gegangen sein kann, denn die vorliegenden Worte reichen für eine Kinastrophe aus. Ein Wortspiel zwischen בית האצל und einem andern Wort des Verses scheint nicht vorzuliegen, es wird sich demnach hier um ein Sinnspiel handeln, בית האצל könnte etwa „festgewurzeltes, festgegründetes Haus" sein. Davon ausgehend könnte man in dem letzten Satz einen Gegensatz finden zwischen dem Namen des Ortes und seinem Geschick, wenn man mit Graetz, J. M. P. Smith יֻקַּח und mit Dort מֵעֶמְדָּתוֹ liest: Grundhaus wird genommen von seinem Stand. Diese Erkl. hat nur das gegen sich, daß so die zweite Hälfte drei Hebungen und die erste zwei hat, man erwartet den Einschnitt nicht vor, sondern hinter יקח. Dem trägt Budde Rechnung, wenn er für מכם lesen will מִמְּכוֹן, er erinnert an das häufige מכון שבתך und מכון לשבתך. Dann bliebe für das erste Glied des Stichos übrig מספד בית האצל. Das könnte Nominalsatz sein: Klage ist in Beth-haēṣel. Dabei bleibt ein doppeltes Bedenken 1. daß wir, wenn wir יקח zum zweiten Teil des Verses ziehen, keinen normalen Kinavers bekommen und 2. daß dieser kurze Vers zwei ganz verschiedene Gedanken enthält. Deshalb vermutet B., daß in מספד ein Seitenstück zu ממכון עמדתו steckt, wofür auch das מ zu sprechen scheint. Daher liest B. מִיסֹדוֹ und rückt die Caesur hinter יקח: so gewinnen wir einen normalen Kinavers und einen einzigen in diesem Vers zum Ausdruck gebrachten Gedanken: Vom Fundament wird Beth-haēṣel (Grundhaus) gerissen, von seinem Standort. Duhm behält den ersten Teil des MT bei und will dann gestützt auf πληγὴν ὀδύνης der LXX lesen מַכַּת וּמָרַת, aber so geht 1. das

gerissen, | von seinem Standort. || [12]*Wie konnte hoffen* auf Gutes | die Bürgerin
Marot, || da doch Unheil herabfährt von Jahve | zu den *Toren* Jerusalems.
[13]*Schnell* die Wagen an die Rosse, | Bürgerin Lakiš, || Erstling der Sünde warst
grade du | für die Tochter Sion, || ja in dir findet sich *die Quelle* | für Israels
Sünden. || [14]Darum bekommst du die Absage | Morešet Gat, || die *Tochter* Akzib

---

Sinnspiel in 11b verloren, es ist nicht ersichtlich, was den Proph. grade zur Wahl dieser Objekte veranlaßt hat und 2. wird das Stichwort des folgenden Verses מָרוֹת vorzeitig verbraucht (Budde). Gewöhnlich wird חול v. 12 von dem schmerzlichen Sehnen nach etwas verstanden, aber so läßt sich das Verb. nicht nachweisen; andere gehen daher auf die Grundbedeutung zurück: sich vor Schmerzen winden, aber dann macht לְטוֹב Schwierigkeiten, denn das kann nicht von dem Heil, das entschwunden ist, verstanden werden. LXX übers. τίς ἤρξατο, vielleicht ist מִיחֲלָה auf Grund von LXX zu lesen (J. M. P. Smith). Schon Duhm hatte יְחַלָּה für das unmögliche חלה vermutet. Aber auch כִּי ist zu beanstanden, da ein Zusammenhang zwischen 11b und 12a nicht zu erkennen ist. Die Konjektur מִיחֲלָה beseitigt die vorhandenen Schwierigkeiten. Marot ist sonst nicht bekannt, jedenfalls war es eine Örtlichkeit in der Nähe Jerusalems, auf das 12b Rücksicht nimmt. Hier verdient die LA der LXX לְשַׁעֲרֵי den Vorzug. In v. 13a liegt eine Paronomasie zwischen לָכִישׁ und לָרֶכֶשׁ vor, leider läßt sich der Sinn aber nicht sicher bestimmen, da wahrscheinlich in רתם ein Fehler steckt, worauf schon die Maskulinform weist. Aber selbst wenn man den Inf. רְתֹם oder רִתְמָה מַרְכָּבָה liest, sind die Schwierigkeiten nicht gehoben. Denn das ἅπαξ λεγ. רְתֹם pflegt man gewöhnlich zu übers.: „schirre den Wagen an die Rosse", aber die Bedeut. „anschirren" ist lediglich ad hoc erfunden und hat an dem arab. ratama keine Stütze, ganz abgesehen davon, daß man auch eine andere Art des Ausdrucks erwartet: schirre die Rosse an den Wagen. Zum Imp. mask. vgl. K. § 110k. Lakiš, eine Festung Judas vgl. Jer 34 7 in der Šephela Jos 15 39 deckt sich nicht mit dem heutigen Umm Lâkis auf der Mitte des Weges zwischen Bet 'Gibrin und Gaza, sondern mit Tell-el-ḥasi 4 Stunden von Gaza. Wahrscheinlich gehörte die Stadt zu den königl. Wagenstädten I Reg 10 26. Vielleicht war auch entsprechend seiner günstigen Lage Lakiš der Hauptplatz für die ägyptische Einfuhr von Wagen und Rossen. Aus Stellen wie Hos 14 4 Jes 4 7 30 16 u. a. wissen wir, wie sehr die Propheten gegen Wagen und Rosse, diese äußern Machtmittel, eiferten. Offenbar enthielt v. 13a die Aufforderung, eilends Wagen und Rosse zu gebrauchen, um dem hereinbrechenden Verhängnis zu entfliehen. Budde schlägt מַהֲרִי für רתם vor, ein Fehler, der leicht zu begreifen ist. Zu dem Verb. מַהֲרִי vgl. Gen 18 6 I Reg 22 9 Esth 5 5. Das ה von מרכבה ist zum vorhergehenden Verbum heranzuziehen, es ist aus ursprüngl. י verderbt, so wird das Lautspiel zwischen מרכבה und מַהֲרִי nur um so wirksamer. v. 13bα und β begründen den in 13a zum Ausdruck gebrachten Gedanken des Gerichts, ohne daß wir freilich verständen, was der Proph. spez. bei seinem Vorwurf im Auge hat. ראשית meist durch „Anfang" übersetzt, ist in der älteren Sprache: das Erste, Beste, erst später findet sich jene Bedeutung. היא kann nicht auf מרכבה sondern nur, wie namentlich der letzte Satz zeigt, auf Lakiš gehen, sie war die Hauptsünde für die Tochter Zion. Budde fügt אַתְּ vor היא ein, damit wird der Mangel des jetzigen Versmaßes beseitigt, der Ausfall nach חַטָּאת ist durch Haplographie leicht zu erklären vgl. K. § 135a Note 1. v. 13bβ kann, wie er vorliegt, schon aus metrischen Gründen nicht in Ordnung sein, denn die erste Hälfte des Stichos hat nur zwei Hebungen. Budde schlägt eine sehr einleuchtende Lösung vor, er will נִמְצָא מוֹצָא und לְפִשְׁעֵי lesen, jenes מוֹצָא = „Ausgang, Quelle" findet sich schon Siloah-Inschr. Z. 5. v. 14 führt mit לָכֵן die Gerichtsdrohung fort. שִׁלּוּחִים bezeichnet das Entlassungsgeschenk, die Mitgift für die heiratende Tochter I Reg 9 16, hier wohl „die Absage", offenbar ist die Gegenüberstellung von שִׁלּוּחִים und מְאֹרָשָׂה beabsichtigt. Aber wer ist angeredet? Gewöhnlich nimmt man בַּת צִיּוֹן vgl. v. 13 als angeredet an:

wird zur Täuschung | für Israels *König*. || [15]Noch wird der Erbe dir *kommen*,
Bürgerin Mareša. || *Auf ewig wird deine Herrlichkeit untergehen, | Tochter Jeru-
salem*. || [16]Mache dir eine Glatze, und laß dich scheren ob deiner Kinder, | ob deiner
zärtlich geliebten Kinder, || mache deine Glatze so groß wie die eines Geiers, | denn
sie müssen fort von dir wandern. ||

Zion muß auf Moreševeth verzichten, aber das ist nicht wahrscheinlich, weil nicht das Weib, sondern der Mann die Absage erteilt. Das gilt auch gegen den Versuch גַּת als angeredet zu denken. Die Übers. aber: du bekommst den Abschied (Wellh. 3. Aufl) ist ohne Textänderung nicht möglich. Die Änderung wäre leicht, man braucht nur תִּתְּנִי zu lesen (Duhm), dann erhält man den von Wellh. beabsichtigten Sinn. Aber auch יִתֵּן wäre möglich. Budde bezweifelt, daß es ein מֹרֶשֶׁת גַּת wirklich gegeben hat und ist daher geneigt מְאֹרֶשֶׂת = מֹרֶשֶׁת zu lesen, so daß also Gath selbst als die Verlobte Judas bezeichnet wäre. Statt עַל ist אֶל zu lesen. Leider sind wir über die Beziehungen Judas mit Gath nicht unterrichtet, um, wenn wirklich Gath „die Verlobte" genannt wäre, diese Anspielung hier zu verstehen. In v. 14b ist אַכְזִיב die judäische Stadt Gen 38 5 Jos 15 44. Die meisten Exegeten haben sich durch יִשְׂרָאֵל am Schluß des Verses verleiten lassen, zugleich an Ekdippa, das dem nördl. Reiche zugehörte, zu denken. Aber mit Unrecht: hier unter lauter judäischen Städten in diesen Versen von v. 8 ab, die sich ausschließlich mit dem Gericht über Juda beschäftigen, hat eine Stadt des nördl. Reiches keine Stelle. Dazu nötigt auch מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל nicht, denn der Plur. kann der Plur. generis sein, und יִשְׂרָאֵל ist wie im folgenden Vers Bezeichnung Judas. Vielleicht aber war überhaupt urspr. מֶלֶךְ geschrieben, und der Plur. verdankt dem oben besprochenen Mißverständnis seine Entstehung. אַכְזָב ist Name des Sommerbachs, der im Sommer ohne Wasser ist und daher den müden Wanderer, der sich an ihm erquicken will, täuscht. So wird auch Akzib die Hoffnungen, welche Judas König auf dasselbe setzt, täuschen: es wird wie alle anderen in der Feinde Hand fallen. Unverständlich bleibt nur בָּתֵּי, denn es ist nicht zu verstehen, inwiefern grade die Häuser das Vertrauen, das man auf sie gesetzt, täuschen werden. Diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir בַּת lesen (Budde). In v. 15 liegt ein Wortspiel הַיֹּרֵשׁ und מָרֵאשָׁה vor, jenes wird aber nicht „der Eroberer" sondern „der Erbe" sein. Der Vers schließt sich dann ganz von selbst eng an v. 14 an: „Brautschaft, Liebschaft, Mutterschaft, die ganze Stufenleiter weiblichen Erlebens, nur mit leiser Umstellung der Zeitfolge" (Budde). So paßt auch trefflich עֹד: noch, habe nur Geduld. Schwierig bleibt nur אָבִי = אָבִיא I Reg 21 29 12 12, weil Jahve ja nicht der Redende ist, sondern der Proph. und dieser nicht als Vollstrecker des Gerichts in Betracht kommen kann. Diese Schwierigkeit hebt Ehrlichs Vorschlag: יבא st. אבי. מָרֵשָׁה heute Merâš, südl. von Bêth 'Gibrin, nach Euseb. zwei Meilen südl. von Eleutheropolis vgl. מָרֵאשָׁה Jos 15 44. In v. 15b ist das Wortverständnis einfach, aber was mit dem so gewonnenen Gedanken: „bis 'Adullam wird kommen Israels Herrlichkeit" in diesem Zusammenhang anzufangen ist, ist nicht zu erkennen. Vorschläge zur Änderung liegen in Fülle vor, aber die meisten sind völlig wertlos. Auch hier hat Budde den richtigen Weg zur Abhülfe gezeigt. Er geht von dem im Ganzen durchsichtigen v. 16 aus. Dort ist ein Weib angeredet, das aber nicht genannt ist. Man könnte in 16aα, der eine Hebung zu wenig hat, den Namen ergänzen, aber das empfiehlt sich nicht, da v. 16 mit der Aufforderung zur Totenklage beginnt, der die Verkündigung des Gerichts schon voraufgegangen sein muß. Dann wird aber auch schon vorher in v. 15b die Anrede an das gleiche Weib, das in v. 16 angeredet ist, ausgedrückt sein. Daraus ergibt sich als wahrscheinlich כְּבוֹדֵךְ, hinter dem man für die Anrede am einfachsten mit Duhm בַּת ergänzt. Freilich kann יִשְׂרָאֵל dann nicht ursprünglicher Text sein, nicht weil der Ausdruck sich nie findet — dem gegenüber könnte man auf בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל Jer 31 21 verweisen — sondern weil das sachlich hier nicht in Betracht kommen kann. Budde betont mit Recht, daß das Klagelied nur auf Jerusalem nach den Andeutungen v. 9. 12. 13 auslaufen kann. Für das unmögliche

2 ¹Wehe denen, die Arges sinnen und Böses tun auf ihren Lagern, | die
im Licht des Morgens es vollbringen, | weil sie die Macht dazu haben, || ²und die
die Felder begehren und sie rauben, | Häuser und sie nehmen, || die einen Mann
und sein Haus vergewaltigen, | einen Menschen und sein Erbe. || ³Darum, so spricht

עדלם wollte Duhm עֲרֵלִים, so daß sich also der Gegensatz zwischen den verachteten Unbeschnittenen und Israels Herrlichkeit ergäbe, nur wäre diese Bezeichnung der Feinde sehr auffallend, da ערלים sonst Schimpfname für die Philister ist, als Strafvollzieher aber offenbar die Assyrer in Betracht kommen. Bei der LA ירושלם könnte man an den Verkauf des Adels auf den philist. Sklavenmärkten denken, was Budde mit Recht als unbefriedigend abweist. Treffender ist der andere Vorschlag zu lesen: עד עולם יאבד (Seböt, Graetz, Cheyne, Sievers, J. M. P. Smith). Diese LA gibt einen inhaltlich völlig befriedigenden Sinn, nur metrisch ist der so gewonnene Stichos mangelhaft, erst die LA Buddes schafft hier Wandel: עד עולם יאבד כבוד בת ירושלם. v. 16 setzt die Anrede an Jerusalem fort und fordert nach dieser Gerichtsverkündigung in 15b zur Totenklage auf. Der v. 16a ist freilich um eine Hebung zu kurz, am leichtesten ist die von Budde vorgeschlagene Heilung vor בני noch בָּנַיִךְ einzuschieben vgl. Marti. Das Scheren war Zeichen der Trauer vgl. Am 8$_{10}$ Jes 3$_{24}$ 22$_{12}$ Jer 16$_{6}$ 41$_{5}$, das freilich in späterer Zeit verpönt war vgl. Dtn 14$_{1}$ und m. Arch. I, 194f. נשר ist nicht der Adler im eigentl. Sinn, sondern der Geier und zwar mit größter Wahrscheinlichkeit der in Ägypten und Palästina häufige kahlköpfige Geier (Gyps fulvus) vgl. Guthe KBW 201. Das Perf. גלו zum Ausdruck der Gewißheit des kommenden Gerichts.

Kap. 2 beginnt mit Weherufen über die Großen v. 1. 2, an die sich v. 3–5 ein Hinweis auf das ihrer wartende Gericht schließt.

Zum ersten Mal tritt uns die Anklage in der Form des Weherufs bei Amos entgegen vgl. 5(7).18 6 1, ihm schließt sich Jesaja in 5$_{8}$ff. an vgl. auch Hab 2$_{9}$ff. Wie in Kap. 1, so knüpft Micha auch hier an seine beiden Vorgänger an. v. 1 ist ganz allgemein gehalten: über Nacht fassen die Mächtigen den frevelhaften Plan, am Morgen führen sie ihn aus. Schon durch diese Gegenüberstellung von Nacht und Morgen, das Planfassen und Ausführen, ist klar, daß ופעלי רע an seiner jetzigen Stelle unmöglich ist. Budde will ופעלי און an das Ende des Verses setzen, aber rhythmisch empfiehlt sich das kaum, wahrscheinlicher scheint mir die Tilgung von ופעלי און, denn es hat ebenso wenig Schwierigkeiten, על משכבתם als Zweiheber zu lesen, wie es Bedenken hat הוי חשבי און als Dreiheber zu lesen, jedenfalls beweist 1b, daß der Hinweis auf פעלי און vor על משכבתם nicht an seiner Stelle ist. Damit ist auch gegeben, daß offenbar יַעֲשׂוּהָ zu lesen ist. Anstatt in der Stille der Nacht Einkehr zu halten vgl. Ps 4$_{5}$ 63$_{7}$ 36$_{5}$, sinnen sie Böses und sind auch schnell fertig, es zu vollführen. Über die Fortsetzung des Part. durch das Verb. finit. vgl. K. § 116r. Der Schlußsatz weist darauf hin, daß sie nur eine Schranke für ihr Denken und Tun kennen, die, welche ihre Macht ihnen zieht. Am wahrscheinlichsten ist אֵל als „Macht, Stärke“ zu fassen, also „dieweil es gemäß der Kraft ihrer Hand ist“ d. h. weil sie die Macht dazu haben vgl. Gen 31$_{29}$ Pro 3$_{27}$ und Dtn 28$_{32}$ Neh 5$_{5}$. v. 2 weist darauf, daß sie von der Habgier erfüllt sind, die sie zu ihren Gewalttaten bestimmt vgl. Am 3$_{10}$ 4$_{1}$ Jes 5$_{8}$ (Hos 5$_{10}$). Perf. consec. setzt das Impf. in 1b fort und demnach auch das Partiz. in 1a. Zu וחמדו vgl. Ex 20$_{17}$ Dtn 5$_{18}$, und zu 2a überhaupt vgl. I Reg 21. v. 2b folgert: wie dem Besitzer, so geschieht auch dem Eigentum desselben Unrecht, eine mannigfach verbreitete Vorstellung vgl. Hab 2$_{11}$ Job 31$_{38}$ Lev 26$_{34}$. Wellh. erinnert auch an Bochari II 56. 169. Hamasa 666 v. 1. Munzinger Ostafrikanische Studien S. 496. v. 3 leitet mit לכן die Strafe ein wie Am 5$_{16}$: während sie חשבי און waren, ist Jahve חשב רעה, vielleicht ist הנה גם אני oder הנני גם אני zu lesen (Budde), um die Beziehung auf v. 1 noch deutlicher herauszuheben; dieses Übel (רעה), das Jahve wider sie sendet, wird als Joch gedacht vgl. Jos 10$_{11}$, aus dem sie ihren Hals nicht ziehen, und mit dem belastet sie nicht aufrecht gehen können. המשפחה הזאת vgl. Am 3$_{1}$ Jer 8$_{3}$ ist als Glosse zu streichen (J. M. P. Smith, Marti u. a.), da es sich mit der Anrede

Jahve: siehe *auch* ich sinne Böses über dies Geschlecht, | daß ihr euren Hals nicht daraus ziehen || und nicht aufrecht gehen werdet, | dieweil es böse Zeit ist. || ⁴Dann wird man über euch einen Spruch tun und ein Klagelied singen *folgendermaßen: das Besitztum meines Volkes vermißt man mit dem Meßstab,

---

in תמישו stößt und den Vers zu lang macht. Ebenso ist das prosaische אשר, das den Vers überfüllt, zu tilgen, und zu רומה in adverb. Sinn vgl. K. § 118q. Der Begründungssatz כי וגו׳ kann in diesem Zusammenhang sich nur auf die Zukunft beziehen, רעה ist also nicht im eth. sondern physischen Sinn zu nehmen (anders Am 5 13). Marti u. a. wollen dies nach dem übrigen Inhalt des Verses nichtssagende Sätzchen als Glosse tilgen, und leugnen läßt sich in der Tat nicht, daß diese Begründung nach den eigenartigen Sätzen auffallend ist. Budde weist darauf hin, daß לכן כה אמר י׳ nicht als erste Zeile eines parallelen Verses zu rechnen sei, sondern daß dieser erst mit הנני beginne. Trifft das zu, dann fehle nach Tilgung des letzten Satzes der parallele Vers zu ולא תלכו רומה. Deshalb wird die Annahme wohl nicht von der Hand zu weisen sein, daß wahrscheinlich die Schriftzüge des letzten Satzes verwischt waren und wir in dem jetzigen Text den Versuch vor uns haben, einen Parallelvers mit Hilfe von Am 5 13 zu gewinnen. Ob freilich die Vermutung zutrifft, daß beabsichtigt war נַעֲנָה statt רעה zu lesen: „denn eine Zeit des Sichbückens wird es sein" (Budde), ja ob die Vorauss. überhaupt zutrifft, ist mir fraglich, denn tatsächlich sind die beiden Sätze, daß sie ihren Hals nicht (aus dem Joch) ziehen und daß sie nicht aufrechtgehen können, die zu erwartenden parallelen Sätze. Auch steht dem nichts im Wege den ersten Satz mit לָכֵן als integrierenden Bestandteil anzusehen, der auch metrisch in Rechnung gesetzt ist vgl. Am 5 16. v. 4 bringt sofort einen Klagegesang, den man dann (ביום ההוא) anstimmen wird. מָשָׁל der Sinnspruch wird im folgenden durch נהי näher bestimmt: dies ist term. für die Totenklage Am 5 16 = קִינָה, das auch Budde für נהיה lesen will vgl. ZATW II, 1ff. Wahrscheinlicher scheint es mir durch Dittographie von נהי und dem folgenden ה entstanden zu sein. Demnach wäre נהי zu tilgen und לֵאמֹר statt ה אמר zu lesen. Die folgende Kina ist metrisch nicht in Ordnung, denn die kürzeren Versglieder folgen nicht den längeren, sondern stehen vorauf. Das legt den Verdacht nahe, daß der Vers nicht in seinem ursprünglichen Wortlaut erhalten ist, wofür sich auch sonst Beweise beibringen lassen, denn חלק עמי ימיר und איך ימיש לי machen erhebliche Schwierigkeiten. Gewöhnlich pflegt man Jahve zum Subj. zu machen und zu übers.: „das Erbteil meines Volkes zieht er zurück" oder: „vertauscht er" und „o wie entzieht er es mir", aber weder wird in diesem Sinn המיר gebraucht, noch könnte das einfache ימיש diese Bedeutung haben; endlich widerstrebt auch שׁוֹבֵב der Beziehung auf Israels Feinde, die Heiden, wie sollten diese Abtrünnige heißen können? Mit Hilfe der LXX haben Stade u. a. den Text glücklich so rekonstruiert:

חֵלֶק עַמִּי יִמַּד בַּחֶבֶל
וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלָּק
שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ׃

Das verderbte לשובב hat auch LXX schon vorgefunden, deren Text ebenfalls nicht mehr einen unversehrten Strophenbau zeigte. Wahrscheinlich durch Dittographie des ל von לשובב ist לי nach ימיש entstanden. Stade macht darauf aufmerksam, daß man zwar auf Grund der LXX an die abstrakte Möglichkeit denken könnte, daß der Text vorn und hinten verstümmelt erhalten sei, aber er hält mit Recht diese Möglichkeit für weniger wahrscheinlich, als die Annahme einer Versetzung des שדוד נשדנו, weil man ein längeres Klagelied an dieser Stelle nicht erwartet. Der Sinn des ersten Versgliedes חלק וגו׳ wird erst völlig aus dem zweiten klar: das Land der Judäer wird vermessen (ימד statt ימיר), um an die Feinde, die sie gefangen führen (לשׁבינו statt לשובב), verteilt zu werden. Hinter ואין משיב (statt איך ימיש)

ohne daß einer es ihm zurückgibt; || denen, die uns gefangen führten, verteilt man unsere Felder, | ganz verwüstet sind wir*. || 5*Ihr* werdet keinen haben, der die Meßschnur ausspannt, | noch der das Los wirft in der Gemeinde Jahves. || 6„Weissagt nicht", weissagen sie | man soll nicht von solchen Dingen weissagen, || nicht

---

ist wohl לוֹ zu ergänzen vgl. ὁ κωλύσων αὐτόν cf. Syr. Vorwiegend hat der Prophet bei Schilderung dieser Strafe (Entziehung des Landes) natürlich jene v. 1. 2 geschilderten Großen im Sinne, welche die Armen aus ihrem Besitz verdrängten und nicht genug Land in ihren Besitz bringen konnten vgl. ZATW VI, 122f. Zu נְשַׁדֻּנוּ vgl. K. § 67u. v. 5 wird gewöhnl. als Wort des Volks an Micha gefaßt: er soll ausgerottet werden aus der Gemeinde resp. er soll keinen Teil haben an dem Besitz derselben. Aber das לְךָ allein berechtigt nicht zu dieser Auffassung, da nichts darauf hinweist, daß das Volk hier redet, ja nach dem unmittelbar vorhergehenden Vers erwartet man nicht diesen Ausdruck für des Volkes Gegensatz gegen den Propheten, auch ist ja im Munde des Volkes nach v. 3. 4 das לָכֵן völlig unverständlich. Da nun auch das Volk wegen des Schlusses des v. nicht angeredet sein kann, so muß in לְךָ ein Fehler stecken, es ist aber nicht לוֹ zu lesen (Duhm), das geht nicht, weil es sich um das Volk wegen v. 5 fin. nicht handeln kann, sondern לָכֶם (Budde): angeredet sind dieselben wie in 2 1 f.: die gewalttätigen Großen, durch Haplographie ist der Fehler entstanden. Da die Kinastrophe hier nicht fortgeht, so wird auch das redende Subj. ein anderes sein, nämlich der Prophet, der an dies Klagelied nun seine eigene Rede schließt und in ihr auf die Bestrafung der Schuldigen v. 1f. zurückgreift. Schwierig bleibt freilich לָכֵן, das Elhorst, der וְלֹא liest, streicht, aber וְלֹא ist im Anfang der Rede des Proph. nicht möglich. Trefflich würde אָכֵן (Graetz) passen, wahrscheinlich ist לָכֵן als Zusatz zu streichen, so daß v. 5 einen Doppelvierer bildet. Wellh. hat an מַשְׁלִיךְ חֶבֶל Anstoß genommen und wollte lesen מַשְׁלִיךְ גּוֹרָל בְּחֶבֶל. Aber treffend hat Budde diesen Bedenken gegenüber auf חֲבָלִים נָפְלוּ Ps 16 6 hingewiesen, dazu sei הִשְׁלִיךְ חֶבֶל das Trans., auch sei es unwahrscheinlich, daß man neben גּוֹרָל den Namen für das vorhergebrauchte Gerät zur Bezeichnung des Ackers verwendet. Budde sieht die Lösung der Schwierigkeit in der Einsetzung eines dem מַשְׁלִיךְ entsprechenden מַפִּיל hinter חֶבֶל, natürlich ist dann גּוֹרָל st. בְּגוֹרָל zu lesen. So gewinnen wir zwei gleiche parallele Versglieder, so daß v. 5 als Wort des Micha aus formellen Gründen nicht mehr beanstandet werden kann. Auch קְהַל יהוה kann als Grund nicht anerkannt werden: der Ausdruck gehört der späteren Sprache an, aber da er Dt 9 u. 18 sowie bei Ezechiel sich findet, wird die Behauptung sich nicht begründen lassen, daß er für Micha unmöglich sei. Nach alledem wird die Annahme, daß v. 5 Glosse sei, als nicht genügend begründet abzuweisen sein. Nach diesem abschließenden Wort des Proph. v. 5 treten v. 6f. seine Gegner hervor, die ihm den Mund schließen wollen, weil er Unglück weissagt, während er sein gutes Recht darauf behauptet vgl. Am 7 13 ff. Unrichtig hat man הִטִּיף als spöttische Bezeichnung der prophet. Rede gefaßt; könnte man bei Am 7 16 noch zweifeln, so schließt doch Ez 21 2. 7 eine derartige Bedeutung gradezu aus, es ist vielmehr synon. zu נִבָּא, vielleicht bezieht es sich ursprünglich auf den Geifer, der heidnischen epileptischen Propheten aus dem Munde lief vgl. ZATW III, 119. Zu einer Änderung liegt kein Grund vor: vielleicht ist יַטִּיפוּן absichtlich von diesen Reichen gebraucht: dem Propheten wollen sie wehren, seines Amtes zu warten, aber sie weissagen selbst, „maßen sich mit solchem Einspruch an, selbst Propheten zu sein" (Budde). Mit לָאֵלֶּה, das das Obj. des יַטִּפוּ gibt, wird auf die Worte v. 3f. zurückgewiesen ev. könnte man כָּאֵלֶּה oder לָאֵלֶּה lesen. Nicht ohne Bedenken ist לֹא יִסַּג, das man zu übers. pflegt: „soll nicht aufhören", denn in der Bed. „aufhören" findet das Wort sich sonst nicht, besser wird man יַסִּג = יַשִּׂיג lesen (Buhl, Marti u. a.). Dann fehlt freilich das Obj., vielleicht ist vor כָּל ausgefallen כֻּלָּנוּ (Budde). Statt כְּלִמּוֹת wird besser כְּלִמּוֹת zu lesen sein. Die Auffass. der beiden Sätze in 6b als hypothetische (Keil), gibt keinen befriedigenden Sinn: der Inhalt jener vv. 3. 4 kann nicht im Sinn des Proph. als כְּלִמּוֹת gefaßt werden,

wird *uns alle* die Schmach *treffen*. | 7*Ist welk geworden* das Haus Jakob? ||
Ist Jahve ungeduldig geworden? | Oder sind dergleichen seine Taten *gegen sein
Volk*? || Macht er nicht *seine Wege* gütig | gegen *Israel*?" || 8*Ja aber ihr seid nicht
mein Volk, | vielmehr meinem Volk als Feinde steht ihr auf*. || *Im Frieden zieht
ihr dem Wanderer den Mantel aus, | arglos Dahinziehenden *Kriegsgefangene*. ||

---

und des Propheten Predigt ist nicht die Vorauss. dafür, daß das Gericht einmal ein Ende nimmt. v. 7 setzt die Rede der Gegner fort und begründet gewissermaßen ihren Widerspruch. Der Anfang des Verses ist jedenfalls verderbt, denn mit dem האמור ist ein befriedigender Sinn nicht zu verbinden. G. Richter schlug הָאָרוּר vor, aber so leicht diese Änderung ist, so starke Bedenken hat sie: weder ist ארור „fluchwürdig", noch kommt das Wort je fragend oder problematisch vor (Budde), sondern es findet sich immer im Fluch in der Bedeutung „verflucht". Budde schlägt הַאֻמְלַל vor: auch diese Konjekt. erklärt sich leicht bei dem vorliegenden Text und gibt einen im Zusammenhang passenden Sinn: Ist das Haus Jakobs welk geworden? Sie fühlen sich noch den Gefahren, die dem Proph. bei seinen Drohungen vor Augen schweben, gewachsen. Für רוח stellt Budde זְרוֹעַ zur Erwägung: ist Jahves Arm zu kurz geworden? Das würde trefflich in den Zusammenhang passen, jedenfalls hat die Verbindung des קצר mit זרוע keine Schwierigkeit, da sie eine genaue Parallele zu der Verbindung des קצר mit יד ist. אלה bezieht sich wie לאלה v. 6 auf das v. 3 verkündigte Vernichtungsgericht. Da aber אם אלה מעלליו zu kurz für den dreihebigen Versteil, so wird es richtig sein, am Schluß לְעַמּוֹ anzufügen. Der Schluß ist wieder verderbt: nicht nur ist הלך nach הישר unmöglich, auch הישר bleibt im Munde der Gegner des Proph. sehr auffallend, namentlich hier nach seiner starken Verurteilung in v. 1. 2, wo er ihnen grade die Redlichkeit in der deutlichsten Weise, gestützt auf bestimmte Tatsachen, abspricht, man erwartet einen ethisch farblosen Begriff, etwa יִשְׂרָאֵל oder ähnliches; offenbar ist הישרהלך aus ישראל verderbt. Vgl. ו und כ im altsem. Alphabet. Jedenfalls wird man aber דבריו lesen müssen, da Jahve hier redendes Subj. ist. Freilich ist דבריו auffallend, zumal schon vorher von Jahves Taten die Rede war. Deshalb will Budde דרכיו lesen, ebenso schlägt er vor יֵיטִיב. v. 8. 9 tritt Jahve als redendes Subj. ein vgl. עמי in v. 8. 9 und הדרי in v. 9, er wendet sich wider jene Frevler, die der Prophet in v. 1. 2 geschildert hat. Aus עמי ergibt sich, daß Jahve als redend gedacht ist vgl. auch עמי und הדרי in v. 9. Im Beginn von v. 8 ist der Text verderbt: weder אתמול noch יקומם gibt einen im Zusammenhang passenden Sinn. Schon Wellh. vermutete, daß in ואתמול ein ואתם על steckt und für יקימם las er תקומו. Letztere LA תקומו empfehle sich wegen des parallelen תפשיטון, dadurch aber sei auch ואתם gerechtfertigt: der Prophet mache damit einen starken Gegensatz zu ihrem Wort in v. 7: sie meinen, Jahve sei nicht ungeduldig, sei nur gütig, sie aber tun alles, um ein solches Verhalten Jahves zur Unmöglichkeit zu machen. Bemerkenswert ist hier und v. 9 der Gebrauch von עמי, das im Gegensatz zu den gottlosen Machthabern vorwiegend die Armen und Gedrückten, die Dulder und Stillen im Lande sein müssen. So zutreffend diese Vorschläge von Wellh. sind, so wird doch Budde Recht haben, daß man auf der Gegner Betonung, daß sie Jahves Volk sind und Jahve so nicht mit seinem Volk verfahren könne, noch etwas andres als die Entgegnung erwartet: „und ihr tretet gegen mein Volk als Feinde auf", der Hauptgedanke: „wir sind Jahves Volk" kann in der Antwort nicht unberücksichtigt bleiben, Budde nimmt daher an, daß die Textverderbnis hier viel tiefer geht, als man bisher angenommen hat, wahrscheinlich sei von fast gleichen Buchstabenreihen allerlei übersehen. Er sieht daher ואתמול an als verderbt aus וְאוּלָם אַתֶּם, dahinter sei לא עמי כי לעמי ausgefallen. So ergibt sich ein trefflicher Gegensatz: sie sagen: wir sind Jahves Volk und so verfährt Jahve nicht mit seinem Volke, Jahve aber repliziert: „Aber ihr seid nicht mein Volk, vielmehr meinem Volk als Feinde steht ihr auf". Zu לא עמי vgl. Hos 1 8. Man wird nicht leugnen können, daß das Übergleiten eines Schreibers von לא עמי auf לעמי

[9]Die Weiber meines Volks vertreibt ihr | von dem Hause ihrer Lust, || den Kleinen nehmt ihr | meine Ehre auf immer. || [10]„Auf und geht, | denn hier ist keine Ruhstätte", || wegen *einer Kleinigkeit | verhängt ihr unheilvolle Pfändung*. || [11]Wenn *ich* mit

---

leicht ist und nicht wenig Analogien hat. Auch v. 8aβb ist verderbt, nur so viel ist klar, daß dieser Rest von v. 8 durch den Athnach in zwei vierhebige Verszeilen zerlegt wird. Gewöhnlich übersetzt man: von dem Oberkleide zogt ihr den Mantel ab, aber מִמּוּל ist nicht = מֵעַל und der Sinn ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, da der Mantel אדר = אדרת nur eine ganz ungewöhnliche Tracht und zwar meist vornehmer Leute war vgl. Jos 7 21. 24. Es wird sich empfehlen, von dem weniger komplizierten letzten Stichos auszugehen. Hier hat schon Wellh. gesehen, daß die ursprünglich überlieferten Konsonanten offenbar שְׁבִי zu lesen sind = die Gefangenen, das Wellh. freilich in „Kriegsbeute" umdeuten will, aber diese Bedeutung läßt sich ebenso wenig rechtfertigen, wie die Umdeutung notwendig ist: aus friedlichen Wanderzügen gewinnen sie Kriegsgefangene d. h. solche, die wie die Kriegsgefangenen als Sklaven verkauft werden. Trifft diese Erklärung zu, so entspricht שלמה dem שבי und in אדר muß der dem עברים בטח entsprechende Begriff stecken. Treffend ist die Konj. Buddes, der אֹרֵחַ vorgeschlagen hat: „der Wanderer", vor dem מֵ zu ergänzen ist. Da aber ארח dem עברים בטח gegenüber zu abgeblaßt erscheint, so steckt vermutlich in dem rätselhaften ממול eine dem בטח entsprechende Bestimmung vgl. LXX Syr. zu שלמה. Bud. hat vermutet בשלום: im Frieden zieht ihr dem Wanderer den Mantel aus. Zum Verständnis dieses Tadels vgl. Ex 22 25 Dt 24 13: da er dem Armen zugleich in der Nacht die Decke ersetzt, durfte er nicht abgepfändet werden. Während תפשטון im ersten Stichos im eigentlichen Sinn gebraucht ist, ist es per Zeugma mit dem zweiten Stichos verbunden. v. 9 bringt die weitere Ausführung zu v. 8. Nach diesem jetzigen Text handelt es sich in v. 9a nur um die Vertreibung der Weiber von Haus und Hof, nachdem die Männer in die Gefangenschaft geführt sind: dadurch daß die Frauen und die Kinder von Haus und Hof vertrieben sind, verlieren sie die Ehre Söhne Israels und Teilhaber an seinem Erblande Jahve anzugehören vgl. I Sam 26 19. Offenbar ist zu lesen: תענוגיה und עלליה. v. 10 enthält nicht den Urteilsspruch: diese Frevler, deren Schuld eben v. 8f. dargelegt ist, müssen aus dem Lande fort ins Exil, denn schon in v. 3–5 war das Urteil über sie gesprochen. Vielmehr hat der Prophet es mit seinen Gegnern zu tun, die ihm den Mund schließen wollen, und diese Auseinandersetzung kommt erst v. 11 zum Abschluß. Daraus ergibt sich, daß die Anrede v. 10 an die ergeht, welche von den reichen Gewalthabern aus ihren Häusern vertrieben sind: auf und macht, daß ihr fortkommt, denn das ist nicht eure Ruhestätte. Schon Hitz. hatte richtig 10a so verstanden. In v. 10b ist zunächst das ו vor חבל zum vorhergehenden Wort zu ziehen vgl. LXX. Erschwert hat man sich das Verständnis dadurch, daß man von √ חבל „verderben" ausging, von da aus ist, wie die Versuche gezeigt haben, zu einem befriedigenden Verständnis nicht zu gelangen. Da in v. 9 den Reichen das Fortreißen des Mantels entgegen der gesetzlichen Bestimmung, wonach dieser nicht gepfändet werden darf, zum Vorwurf gemacht war, so ist vielmehr an die √ חבל pfänden zu denken und mit Ehrlich תַּחְבְּלוּ חֲבֹל zu lesen. Dieser Verkennung des Verb. verdankt wohl auch טמאה sein Dasein, auch das gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn, auch hierfür hat Ehrlich ansprechend vermutet: מְאוּמָה, zu dem Budde noch מְעַט hinzufügt, so hat auch ט von טמאה Verwendung gefunden. Zu dem Inhalt vgl. Am 2 6 8 6. Für נִמְרָץ wollen einige נֶחֱרָץ lesen, doch ist das nicht unbedingt nötig. v. 11 schließt des Proph. Polemik ab: hatten sie v. 6. 7 des Proph. Predigt zurückgewiesen, so folgt hier nun eine Charakteristik der Predigt, die ihnen zusagt. Absichtlich wählt der Prophet לוּ, um die von ihnen gestellte Forderung als eigentlich unerfüllbar aufzuweisen vgl. K. § 159x. Der folgende Text kann freilich nicht ganz in Ordnung sein. Nach dem MT müßte כִּזֵּב zu אִישׁ Prädikat sein: „wenn einer, der mit Wind und Lüge umgeht, löge: ich will dir von Wein und Rauschtrank predigen,

Wind und Lüge umginge: | *lügnerisch ⟨ ⟩* vom Wein und Rauschtrank predigte, | dann wäre *ich* der Prediger dieses Volkes. ||

12 Versammeln will ich Jakob *ganz*, | zusammenbringen den Rest Israels. || es vereinigen wie Kleinvieh *in der Hürde*, | wie Herden in-

---

der wäre der Prediger dieses Volkes." Das ist von Budde mit Recht als unbefriedigend verworfen, weil er sich damit als dreisten Lügner dokumentiert hätte. Deshalb hat Ehrlich כָּזָב vokalisiert und hernach הַטִּיף statt אַטִּף gelesen, nach dem dann wohl auch לָכֶם statt לְךָ gelesen werden müßte. Wie freilich aus diesem הַטִּיף hätte die erste Person werden können, bleibt ein vollkommenes Rätsel. Erwägt man, daß der Prophet hier am Schluß seiner Abrechnung mit seinen Gegnern steht, so wird es vielleicht richtiger sein, für die Wiederherstellung des Textes von diesem אַטִּף auszugehen: wenn ich lügnerisch von Wein und Rauschtrank predigte . . . Das erfordert dann ואהיה für והיה und für איש natürlich אנכי (Bud.). Die Verkennung des כזב hat die Verderbnis am Anfang und Ende des Verses zu Stande gebracht. Vielleicht ist auch לך als durch Dittographie aus ליין entstanden zu streichen, so hätten wir in v. 11 drei Stichen zu vier Hebungen. Zu dem Satzgebilde vgl. II Sam 18$_{12}$ II Reg 3$_{14}$. Gewöhnlich verbindet man רוח ושקר mit הלך in der Bedeutung: dem Wind und der Lüge nachgehen, aber eine derartige Konstr. fände in הלך צדקות keine Rechtfertigung, רוח könnte nicht als adverbieller Akkus. die Art und Weise des Gehens bezeichnen. Vielmehr gehören רוח ושקר als Objj., auf denen der Nachdruck liegt, zu כזב, הלך wird man aber am besten als Perf. vokalisieren, es steht hier wie oft zur Einleitung einer folgenden Handlung vgl. Num 24$_{25}$ Dtn 31$_{1}$ u. ö. Zu ליין und לשכר als Obj. der Predigt vgl. לָאֵלֶּה v. 6. Sinnengenüsse sind es demnach, von denen sie hören wollen, nicht aber Mahnungen zur sittlichen Umkehr und Erneuerung.

Die vv. 12. 13 sind späterer Zusatz, denn sie stehen in Widerspruch zum Vorhergehenden. Meist sieht man hier die Forts. der Rede der falschen Propheten, welche v. 11 charakterisiert hat (J. D. Mich. Ewald, Hofm., Klein. u. a.). Aber das ist unmöglich 1. weil die Rede derselben mit לשכר abgeschlossen ist, wie das ja aus והיה v. 11 deutlich hervorgeht, 2. weil auch der Inhalt wesentlich andrer Art ist als der in v. 11a charakterisierte: von Sinnengenüssen ist hier keine Rede, sondern von Wiedersammlung des zerstreuten Jakob, ein Gedanke, der doch das Exil deutlich voraussetzt, während diese falschen Propheten jede Predigt von einem solchen schroff mit der Begründung zurückweisen: Jahve ist in unserer Mitte, nun kann uns kein Übel widerfahren vgl. 3$_{11}$. Übrigens haben diese vv. 12. 13 zahlreiche Analogien an den Predigten der echten Propheten. Andere haben deshalb auch die Unzulässigkeit der eben besprochenen Behauptung zugegeben, sie sehen hier nicht die Rede eines falschen Propheten, sondern echte Micha-Worte, nur daß diese von ihrer ursprünglichen Stelle verrückt seien (Ryssel, Steiner u. a.). Aber auch diese Anschauung ist unzutreffend aus dem schon oben angegebenen Grunde: die Verse setzen das Exil als bestehend voraus und haben ihre Analogie an den Stücken eines Deuterojes. u. a. Keil beruft sich freilich auf Stellen wie Hos 2$_{2}$ Jes 11$_{11}$ff., aber in diesen Stellen handelt es sich um Interpolationen vgl. zu Hos 2$_{2}$ 11$_{8}$bff. und Duhm u. a. zu Jes 11$_{11}$ff. Vgl. Grimm a. a. O. S. 78ff. In v. 12 ist in a den parallelen Gliedern entsprechend כֻּלּוֹ statt כֻּלָּךְ zu lesen vgl. LXX. Zu den Inff. absol. vgl. K. § 113n. שארית Term. für die durch das Gericht Hindurchgeretteten. שים יחד steht synon. mit אסף und קבץ. Was aber בצרה ist, ist sehr fraglich. Gewöhnl. übersetzt man es mit „Pferch", aber es fehlt uns jede Möglichkeit, diese Bedeutung zu begründen. LXX hat zwar dieselben Konsonanten gelesen, aber ב als Präp. gefaßt, wofür das parallele בתוך spricht vgl. 3$_{3}$. Wetzstein in Delitzsch Jesajah^{3} S. 705 Anm. 1 weist darauf hin, daß ṣîra heutigen Tages bei Ḥaḍar und Bedu nicht nur der gewöhnliche, sondern alleinige Name jenes meist mit großer Sorgfalt gebauten, gegen $1^1/_2$ Klafter hohen Steinrings ist, in welchen die auf der Weide übernachtende Schafherde des Nachts zur Sicherung gegen die Wölfe getrieben wird. Vielleicht ist כעדרים statt כעדר zu lesen. Im AT findet

mitten der Trift, || *und die Wege* sollen lärmen vor Menschen. | [13]Der Durchbrecher zieht herauf vor ihnen einher, | sie brechen ⟨⟩ durch das Tor und gehen durch dasselbe, || und ihr König zieht vor ihnen her | und Jahve *geht* an ihrer Spitze. ||

3 [1]Da sprach ich: höret doch, ihr Häupter Jakobs, | und ihr Richter des

---

sich dafür die Bezeichnung טִירָה, da aber arab. ṣîra zweifellos alt ist, so ist es nicht unmöglich, daß neben טירה auch צִירָה vorkam, wir hätten also demnach hier בַּצִּרָה zu lesen, wodurch wir einen trefflichen Parallelismus mit בתוך הדברו gewinnen. Auch הדברו ist unsicher; meist wird es von דבר vgl. מדבר abgeleitet und im Sinne von „Trift" gefaßt vgl. Jes 5_{17}, doch wäre es jedenfalls richtiger, ו dann als ו zum folgenden Verb. zu ziehen, da die doppelte Determination des Nom. nicht möglich ist. Zum Subj. in תהמינה macht man jetzt meist בצרה und הדברו. Budde vermutet, daß מדבר für הדבר und darnach וכל דרכים zu lesen ist. Da ein Verb. הים sehr fraglich ist vgl. zu Ps 55_{3}, so wird man vielleicht besser תֶּהֱמֶינָה lesen (Wellh.). Zu הָמָה lärmen vgl. הָמוֹן die Menge vgl. Hos 2_{1} Ez 36_{10}. Zu dem Gedanken von v. 12 vgl. Ez $34_{13.14}$ 36_{24} 37_{21} 39_{27}. v. 13 geht das Bild der Herde noch fort: הפרץ ist offenbar der Leithammel, welcher an der Spitze der Herde einhergeht und die Tür aufdrückt bezw. sprengt. Sachlich hat man bei שער, das von פרצו, nicht von ויעברו abhängig zu denken ist, an die befestigten Plätze des Landes ihres Exils zu denken vgl. Na 3_{13}. עלה ist Term. für das Heraufziehen aus demselben vgl. Esr 2_{1} Neh 7_{6}, auch Hos 2_{2} Zch 14_{16}f. Auffallend sind die Perff.; vielleicht ist ויעלה und ופרצו und dem entsprechend auch וַיֵּצְאוּ und וַיַּעֲבֹר zu lesen. Die beiden letzten Sätze sind im wesentlichen identisch: Jahve ist eben ihr König, der an ihrer Spitze dahinzieht und sie heimführt vgl. Jes 40_{10}f. 52_{12} Jer 31_{8}ff. Ob in dem letzten Satz nach ויהוה vielleicht עָלָה oder הָלַךְ ausgefallen ist? ויעברו ist offenbar als Dittographie von ויעבר zu streichen (J. M. P. Smith).

Kap. 3 wendet der Prophet sich abermals an die gottlose Obrigkeit und die falschen Propheten Judas und begründet mit ihrer Verkommenheit das über Jerusalem kommende Gericht. Er wendet sich zunächst an die gottlosen Richter, welche die Armen vergewaltigen, darum wird Jahve in der Zeit der Not sich ihnen entziehen v. 1–4. Die Verknüpfung von c. 3 mit c. 2 durch ואמר ist auffallend, da bisher ohne weiteres ein Prophetenwort an das andere gereiht ist. Man hat wohl gemeint, Micha stelle sich damit in Gegensatz zu dem, was die falschen Propheten 2_{11} verkündigen, aber das verbietet sich ja schon dadurch, daß v. 11 Micha redet und seine Meinung über die falschen Proph. deutlich heraustritt. Andere haben hier einen redaktionellen Zusatz gesehen, den sie zu streichen geneigt sind, aber der Zweck einer derartigen Glosse wäre gar nicht zu begreifen. Deshalb hat schon J. M. P. Smith die Vermutung ausgesprochen, daß ein Bindeglied ausgefallen sei. Budde hat dem zugestimmt und vermutet, daß die ausgefallenen Verse erzählt haben werden von Äußerungen des Hasses und der Feindschaft, die in Folge seiner scharfen Angriffe, von denen c. 2 berichtet, hervorgetreten waren, er vermutet also eine Situation ähnlich der in Jer 26, die vielleicht nicht die erste und einzige gewesen ist vgl. auch Am 7_{1} Jes 6. Vielleicht sind an Stelle der verdrängten Verse die vv. 12. 13 getreten. Von dieser Vorauss. aus ist ואמר verständlich: da sprach ich. Hinter נא haben LXX Syr. זאת gelesen, ebenso lesen LXX Syr. Trg. und 12 Mskrr. בית, zu beiden LA vgl. v. 9. Die ראשי יעקב sind mit den קציני בית ישראל identisch. Aus v. 9 und v. 10 folgt mit absoluter Sicherheit, daß יעקב und בית ישראל auf Juda einzuschränken sind. Zu קציני vgl. Jes 1_{10}. יעקב u. ישראל sind identisch und können nur Juda bezeichnen. Hinter נא lesen LXX Syr. זאת, hinter ראשי LXX Syr. Trg. בית. Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß המשפט „das Recht" sein muß; דעת natürlich nicht in erster Linie im intellektuellen, sondern praktischen Sinn = sich um das Recht kümmern und es ausüben vgl. Hos 5_{1}, Art. und nota accus. vor משפט sind zu streichen. Über den

Hauses Israel, ‖ kommt es euch nicht zu, um das Recht euch zu kümmern? | 2*Ihr
aber* haßt das Gute und liebt das Böse | und reißt ihre Haut von ihnen ab
und ihr Fleisch von ihren Knochen, ‖ 3sie essen das Fleisch des Volkes *Jahves*, |
reißen ihre Haut ihnen ab | und ihre Knochen zerstücken sie | und verteilen sie
wie das *Fleisch* im Topfe und die Fleischstücken im Tiegel. 4*Darum
werdet ihr* zu Jahve rufen, | und er wird *euch* nicht erhören ‖ und wird sein
Antlitz vor *euch* in jener Zeit verbergen, | dieweil *ihr* böse Taten vollbracht
habt. ‖ 5So spricht Jahve: *Wehe* den Propheten, | die mein Volk irre führen, ‖

Inf. mit ל zum Ausdruck des Verpflichtetseins vgl. K. § 114h. v. 2. 3 heben den tatsächlichen Stand der Dinge heraus. Die Partizipia können sich nicht an die Vokative in v. 1 anschließen, weil sie von ihnen durch den Fragesatz 1b getrennt sind, vielmehr steht v. 2 in enger Beziehung zu v. 1b und hebt der ihnen obliegenden Pflicht gegenüber ihr tatsächliches Verhalten heraus. Offenbar ist im Beginn von v. 2 ואתם einzusetzen, von dem Reste sich in אתה vor משפט in v. 1 erhalten haben: statt Hüter Unterdrücker des Rechts. Durch das Ketib רעה ist es sicher, daß auch טוב neutrisch zu fassen ist, jenes רעה zwar meist in phys. Sinn gebraucht, doch nicht ausschließlich vgl. Ex 10 10 Hos 10 15 u. ö. Vielleicht ist רע zu lesen. Vgl. zu 2a überhaupt Am 5 14f. v. 2b hebt die Vergewaltigung der Armen durch diese mächtigen Gewalthalber heraus vgl. Am 2 7. Auffallend ist das Suff. in עורם und שארם, das jetzt ohne jede Beziehung ist, erst aus v. 3 wird klar, daß an das Volk gedacht ist. Da nun v. 2b völlig identisch mit v. 3 ist, so hat Wellh. mit Recht v. 2b als Interpolation angesehen. v. 3 tritt der Relativsatz an die Stelle des Part. Das ואשר in 3a ist wohl erst Folge der Einsetzung von v. 2b. Da der Prophet, nicht Jahve, redet, so ist עמי auffallend, vielleicht ist das Abkürzung für עַם יהוה (Budde). In 3b ist sicher mit LXX Syr. zu lesen כִּשְׁאֵר statt כאשר, wie das das parallele כבשר unwiderleglich zeigt. Schwierig ist ופרשו. Sonst hat פרש die Bedeutung „ausbreiten, hinbreiten“, das will aber hier nicht passen, da man das Fleisch im Topfe doch nicht ausbreitet. LXX hat daher das Verb. als identisch mit פרס angesehen, das sonst freilich nur vom Brechen des Brotes vorkommt, hier aber vom Brechen der Knochen verstanden werden müßte, aber auch dazu will das Folgende nicht gut sich fügen, ganz abgesehen davon, daß פצחו schon denselben Gedanken zum Ausdruck gebracht hat. Ob פרש = Mischn. פרס im Sinn von teilen, austeilen steht? Übrigens bemerkt Wellh. mit Recht, daß 3b eine plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildlichen Redensarten enthält. Offenbar sind auch diese Worte eine Interpolation. Diese eben beschriebenen Frevler wird die Gottverlassenheit treffen. v. 4. Vergleicht man v. 6 u. v. 12, so erwartet man 1. ein die Strafe einführendes לכן und 2. die Anrede der Schuldigen. LXX hat οὕτως, scheint also כֵּן gelesen zu haben, den Rest des zu erwartenden לָכֵן. Statt der Suff. der dritten Pers. werden die der zweiten, sowie תזעקו statt יזעקו und הֲרֵעֹתֶם statt הרעו zu lesen sein (Budde). Diese Gottverlassenheit ist die Vergeltung für ihren Frevel, das betont der Schluß von v. 4. Statt וְיַסְתֵּר ist וַיַּסְתֵּר zu lesen. Zu כאשר vgl. I Sam 28 18 u. ö. Zu בעת ההיא vgl. עת רעה 2 3 und zu הסתיר פנים vgl. Dtn 31 17f. Ps 44 25 u. ö. v. 5–8 wendet sich Micha gegen die falschen Propheten, welche das Volk irre führen vgl. Jes 3 12 9 14f. und den Inhalt ihrer Predigt von empfangenen Gaben abhängig machen. Micha berührt sich in dieser Polemik gegen die falschen Propheten stark mit Jeremja, bei dem die Polemik gegen die falschen Propheten sich ganz besonders findet, aber auch mit Ezechiel vgl. c. 13 10. 19. Der Vers bietet insofern eine Schwierigkeit, als nicht klar ist, wo das wider die Propheten gerichtete Wort Jahves beginnt. Bei dem jetzigen Text wäre der ganze v. 5 Einleitung und erst v. 6 könnte als Jahves Wort in Betracht kommen. Das ist aber wegen des v. 6 beginnenden לכן recht unwahrscheinlich. Am leichtesten wird die Schwierigkeit gehoben, wenn man mit Budde הוי statt על liest. Für eine derartige Lösung spricht auch עמי, das nur in der Rede Jahves verständlich ist, während man עמו lesen

die, wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beißen haben, | Friede rufen, || und wer ihnen nichts in den Mund gibt, | wider den predigen sie heiligen Krieg. || [6]Darum wird Nacht euch treffen, daß ihr nichts schauen, | *Finsternis*, daß ihr nicht wahrsagen könnt, || die Sonne wird über den Propheten untergehen, | und der Tag über ihnen finster werden. || [7]Dann werden die Seher sich schämen, | und die Wahrsager zu schanden werden, || und alle werden ihren Bart verhüllen, | weil *sie* keinen haben, der *antwortet*. || [8]Ich aber bin erfüllt von Kraft, dem Geiste Jahves, |

---

müßte, wenn der ganze v. 5 als Einleitung zur Rede Jahves dem Proph. zugehörte. Zu dem הוי vgl. 2_{1}. In wiefern sie das Volk irre leiten, geht aus dem Folgenden vgl. mit 2_{11} hervor: statt zur Buße zu rufen und das Volk zur Einkehr zu bringen, verkündigen sie denen, welche ihnen Geschenke geben, שלום d. h. friedlichen und ruhigen Genuß ihrer Güter. Das Part. הנשכים drückt sowohl das Subj. als auch die Bedingung zum folgenden וקראו aus vgl. K. § 116w: und wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beißen haben. Die von Casp. u. a. vertretene bildliche Fassung von נשך „wehe tun, Schaden zufügen" ist durch den parallelen Satz ausgeschlossen. Der hier gerügte Übelstand reichte, wie Am 7_{12} zeigt, offenbar schon in ältere Zeit hinein, wie er denn auch noch später uns entgegentritt vgl. Ez 13_{19}. קדש מלחמה bezieht sich auf die heiligen Zeremonien, die man beim Beginn des Krieges vornahm, ist Term. für das Unternehmen des heiligen Krieges im Dienste Jahves; hier schwerlich gebraucht, um durchblicken zu lassen, „daß das Ausland unter den Irrpropheten bezahlte Agenten habe, welche im Interesse des jedesmaligen Soldgebers die politischen Beschlüsse des Volks beeinflussen" (Klein.), denn ein derartiger Gedanke hätte so kaum ausgedrückt werden können, vielmehr will der Prophet wohl sagen, daß sie ihrer nur von ihrer Habsucht eingegebenen Tätigkeit den Mantel der Frömmigkeit umzuhängen verstehen: sie geben vor im Dienste Jahves gegen solche Menschen zu kämpfen. Statt עַל ist wohl אל zu lesen. v. 6. 7 bringen das Gericht, das an jenem Tage Jahves 2_{4} über sie kommen wird: er ist ein Tag von Finsternis und nicht von Licht Am 5_{18}. Nacht und Finsternis sind häufige Bilder für das politische Verderben, das über sie hereinbricht und das dadurch gesteigert wird, daß dann jedes Gesicht aufhört, weil Jahve auf ihre Fragen ihnen keine Antwort gibt. Aus dem Schluß von v. 7 geht zweifellos hervor, daß dann jedwede Prophetie ein Ende hat, sowohl die falsche, deren Urheber auch Jahve ist, der רוח שקר sendet vgl. I Reg 22_{5}ff., als auch die wahre. Bei der Lebhaftigkeit der Rede geht der Prophet v. 6a in die Anrede über, die aber in v. 6b sofort wieder aufgegeben ist. Statt וְחָשְׁכָה ist mit וַחֲשֵׁכָה vgl. Gen 15_{12} Jes 8_{22} und מִקֶּסֶם statt מִקְּסֹם vgl. das parallele מחזון zu lesen. Zu מן im privat. Sinn vgl. Hos 9_{11} u. ö. קסם wird immer nur von der verpönten Wahrsagerei gebraucht: ursprünglich ist es nichts als sakrale Vorbedeutungen (omina) entnehmen vgl. R. Smith Journ. of Phil. XIII, 276ff. und Wellh. Skizzen III, 123ff. Dann werden v. 7 diese Propheten durch den Erfolg Lügen gestraft und gänzlich zu Schanden, und als Zeichen ihrer Beschämung verhüllen sie den Bart, eine öfter erwähnte Sitte vgl. Lev 13_{45} Ez $24_{17.22}$, die aber wohl kaum andeuten soll, daß sie sich nun jeder Rede begeben (Smend); die ursprüngliche Bedeutung dieser Sitte ist nicht sicher, Schwally sieht es an als Ermäßigung der alten Trauersitte, sich den Bart zu scheren, wie derartige Ermäßigungen der Trauersitten sich auch sonst nachweisen lassen vgl. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode S. 13ff. vielleicht hängt es mit der Furcht vor den umherirrenden Geistern zusammen. Auffallend ist מענה אלהים, da der Prophet sonst יהוה gebraucht, zudem ist ein derartiger Genitiv überflüssig, da es sich ja um Propheten handelt. LXX hat אלהים auch nicht gelesen, sie übersetzt וְאֵין עֹנֶה לָהֶם, wobei das להם natürlich von ואין abhängig ist. Damit ist die von Wellh. herausgehobene Schwierigkeit beseitigt vgl. Budde. Mit v. 8 stellt der Prophet sich jenen feilen Männern, die an der Reichen Tischen sitzen und ihnen nach dem Munde reden, gegenüber: er ist ein Mann der sittlichen Tatkraft, der dem Volke nicht nach dem Munde redet und ihnen ihre Sünden zu Gemüte führt. משפט steht hier im subj. Sinn: der Sinn für

von dem Sinn für Recht und von Stärke, || um Jakob seine Missetat anzuzeigen und Israel seine Sünde. || [9]Höret doch dies, ihr Häupter des Hauses Jakob | und ihr Richter des Hauses Israel, || die das Recht verabscheuen | und alles Grade krumm machen, || [10]Sion mit Blut bauen und Jerusalem mit Frevel, || [11]deren Häupter gegen Bestechung richten, | deren Priester um Lohn Entscheidung geben, und deren Propheten um Geld weissagen, | und dabei auf Jahve sich stützen und sprechen: || ist Jahve nicht in unserer Mitte? | Es kann über uns kein Unheil kommen. || [12]Darum, um euretwillen, *so spricht Jahve*, | Sion soll als Feld gepflügt | und Jerusalem ein Trümmerhaufe werden, | und der Tempelberg zu einer mit Wald bedeckten *Höhe*. ||

---

das, was recht ist, und גבורה ist die sittliche Energie, mit der er, unbekümmert um Lob oder Tadel, um Vorteil oder Nachteil, das Erkannte zur Geltung zu bringen sucht. Auffallend ist את רוח יהוה sowohl um seiner nota accus. willen als auch deshalb, weil es die zusammengehörigen Stücke auseinanderreißt: tatsächlich sind כח, משפט und גבורה nur Entfaltungen von רוח יהוה. Pont u. a. wollten daher משפט וגבורה als Glosse streichen vgl. Studiën 1892 S. 350f., aber mit Unrecht, denn neben את רוח י׳ muß das voraufgestellte כח Bedenken erregen. Besser ist die Lösung Giesebrechts (Berufsbegabung S. 123 Anm.), er will כח את, das aus את רוח entstanden ist, streichen: so trete die רוח י׳ in ihr gutes Recht als erstes Obj. und als die Wirkungen der רוח erscheinen Rechtssinn und Heldenstärke. Dieser Lösungsversuch verdient vor dem Ponts den Vorzug, auf diese Weise verlieren wir das überflüssige את wie auch das von seinem Synonym גבורה getrennte כח. Der Vers ist von höchster Bedeutung für das Bewußtsein der Proph. betreffs der ihnen zugefallenen Aufgabe.
v. 9–12. Die Strafe für die Gottlosigkeit der Führer ist der Untergang Jerusalems. Mit v. 9 kehrt der Prophet wieder zum Anfang 3_{1}ff. zurück: er wendet sich gegen die gottlose Obrigkeit und die feilen Propheten, die trotz ihrer Gottlosigkeit vor dem Gerichte sicher zu sein glaubten, er verkündigt ihnen Jerusalems Zerstörung. Zur Anrede v. 9 vgl. 3_{1}f., zu מִשְׁפָּט vgl. v. 8 und Jes 5_{20}, zur Konstr. vgl. Am 2_{7} u. ö. Statt בנה v. 10 ist offenbar mit den Verss. בֹּנֵי zu lesen, das Part. ist Appos. zu dem Subj. in יעקשו vgl. v. 2. Durch Rechtsunterdrückung und Justizmord vgl. I Reg 21 Am 5_{11} Jes 1_{15}. Jer 22_{13}ff. gewinnen sie die Mittel für ihre prachtvollen Paläste. v. 11 faßt noch einmal kurz die Sünden der leitenden Stände zusammen und stellt diesen Sünden ihre angebliche religiöse Stellung gegenüber. Die Priester hatten im Namen der Gottheit Auskunft zu erteilen und zu unterweisen (תורה), sowohl in verwickelten Rechtsfällen wie in andern Dingen vgl. Mal 2_{7}, das geschieht auch jetzt, aber nicht umsonst, wie es einst üblich war, sondern ebenfalls für Geld, so daß also auch das Urteil dieser Priester wie das der Propheten in seiner Unabhängigkeit gefährdet war vgl. zu 11a Jes 1_{23} 5_{23}. 11b weist auf die mit ihrem sittl. Verhalten völlig unverträgliche religiöse Stellung hin: alle diese sind nicht etwa gottlose Frevler, sondern sie geben sich aus für gläubige Jahve-Verehrer, die darum auch durch Jahve vor dem kommenden Übel sich bewahrt wähnen, wohne er doch in ihrer Mitte vgl. Am 3_{2} 9_{7} 5_{14} Jer 7_{4}ff. 5_{12} 8_{8}. Diese frevelhafte Torheit kann nur das Vernichtungsgericht nach sich ziehen v. 12. לכן geht auf 11a und b zurück. Hinter בגללכם hat Jer 26_{18} כה אמר י׳ צבאות oder nur כה אמר י׳ nach LXX. Wahrscheinlich ist das kein Zusatz, sondern urspr. Text des Micha. Budde hebt hervor, wie M. in c. 2. 3 seine eigene Sache verficht, ja wie er noch 3_{11} die Lügenpropheten gezüchtigt hat. Nun kommt er zur Ansage des Gerichts und hebt im Unterschied von seiner Strafrede diese Gerichtsverkündigung als untrügliches Jahvewort heraus. Budde verbindet auch das בגללכם nicht mit der Gerichtsverkündigung, sondern sieht es als dem לכן parallel an und zieht es zu כה אמר י׳. Zion ist ursprünglich Name der Jebusiterburg auf dem südlichen Teil des Osthügels, ist dann aber auf den ganzen Osthügel, ja die ganze Stadt übertragen. Wird hier הר הבית von ציון unterschieden, so kann wohl nur an den Teil des östlichen Hügels gedacht werden, der den Tempel trug. Statt des Aram. עִיִּין

4 ¹Und dann am Ende der Tage | wird fest gegründet sein der
Berg 〈 〉 Jahves || und *das Haus unsers Gottes* auf dem Haupt der
Berge, | und er wird erhaben sein über die Hügel, || und Nationen werden
zu ihm hinströmen, | ²und viele Völker werden gehen (und sagen): || auf
und laßt uns zum Berge Jahves hinaufziehen | und zum Hause des Gottes
Jakobs, | daß er uns seine Wege weise | und wir in seinen Pfaden wandeln, ||
denn von Sion geht Entscheidung aus | und Jahves Wort von Jerusalem. ||

---

hat Jer 26_{18} die hebr. Form עִיִּים, die einzusetzen ist, und statt des Plur. לְבָמוֹת ist offenbar mit LXX לְבָמַת zu lesen. Zum Akkus. des Produkts שָׂדֶה vgl. K. § 121 d. Bekanntlich wird dieser Ausspruch in Jer 26_{18} zitiert, und zwar wird damit die Verteidigung des Jeremja geführt, der wegen seiner Verkündigung der Zerstörung Jerusalems der Gotteslästerung angeklagt ist und gesteinigt werden soll. Man sieht, wie von der Zeit des Micha an bis zu den Tagen des Jer. vgl. 7_{4}ff. das Ansehen Jerusalems als der heiligen Gottesstadt erheblich gestiegen war. Es haben dazu gewiß einerseits die Ereignisse des Jahres 701, andrerseits aber auch die Reform des Josia und anderes beigetragen. Übrigens bei aller Gleichheit der Gerichtsverkündigung über Jerus. durch Micha und Jeremja decken sich die Verkündigungen beider Propheten doch nicht notwendig: während für Jeremja die Zerstörung Jerusalems das Ende des Staats bedeutet, hat Micha wohl Jerusalem wesentlich um deswillen herausgehoben, weil es der Kulminationspunkt der Sünde ist und das Zentrum, von dem die Vergiftung des Volks überhaupt ihren Ausgang nimmt vgl. die Verbindung von v. 12 mit v. 9–11.

Anhang.

I. c. 4. 5 eine Sammlung einzelner Aussprüche, welche sämtlich einen Ausblick in die messianische Zeit zu ihrem Inhalt haben.

c. 4, 1–4 ein Ausspruch über die künftige Verherrlichung des Zion, über die Bekehrung der Völker und den allgemeinen Völkerfrieden. Die vv. 1–3 sind im wesentlichen identisch mit Jes 2_{2-4}. Mit באחרית הימים wird auf die Endzeit hingewiesen wie Hos 3_{5}, wo allein in der älteren Literatur sich der Ausdruck findet, doch ist diese Stelle wahrscheinlich sekundär vgl. zu d. St., sonst noch bei Jer. und Ez. Vgl. über diesen Begriff ZATW XI, 247 ff. יהיה mit dem Part. um die Dauer zum Ausdruck zu bringen. In Jes 2 steht נכון vor יהיה und nach LXX Jes. ist בית hinter הר zu tilgen, dagegen ist hinter יהוה einzusetzen ובית אלהינו, so daß also das Verb. zu diesen beiden Subjj. gehört. Aus dem Satz ונשא מגבעות ergibt sich, daß der Verf. sich den Berg Jahves physisch erhöht dachte, wie ja überhaupt mehrfach sich der Gedanke einer phys. Veränderung der Natur in der messian. Zeit in den Vorstellungen Späterer findet vgl. Ez 40_{2} 47_{1} Jo 4_{18} Sch $14_{8.10}$. Auf diese Weise wird der Ged. der Wertschätzung des Zion zum Ausdr. gebracht vgl. Ps 24_{7}ff. 68_{16}f. 48_{3}. Diese Wertschätzung äußert sich darin, daß er der Anziehungspunkt der Völker wird. Statt עליו עמים bietet Jes. אליו כל־הגוים. Während jetzt nur ein Volk von Jahve Unterweisung empfängt, gehen dann v. 2 viele Völker zu Jahve, um sich von ihm über seinen Willen unterweisen zu lassen und danach zu tun. Wie Jerus. einst Mittelpunkt der Sünde war, so wird es jetzt Mittelpunkt der Unterweisung der Völker. Sie ermuntern sich gegenseitig לכו ונעלה. Das vor לכו sich findende ואמרו ist prosaische Glosse vgl. das Metr. Wie aus ונלכה hervorgeht, ist ויורנו Juss. cons. מן vor דרכיו steht nicht im Sinne unsers = über, diese Bedeutung läßt sich nicht nachweisen, sondern es steht partitiv: seine, nämlich die für uns notwendigen. Mit כי וגו׳ begründen sie diesen Entschluß: weil eben Jahve die Quelle der Belehrung und Unterweisung ist. תורה wird durch das vorhergehende ויורנו bestimmt, es steht demnach nicht im Sinne der späteren Zeit = Gesetz, sondern = Unterweisung, Belehrung, es ist sonach wesentlich identisch mit dem parallelen דבר י׳. Damit ist die Ursache aller Kämpfe und Kriege beseitigt: Jahve ist der Schiedsrichter zwischen den Völkern, so daß sie ihre Kriegswerkzeuge

[3]Und er wird richten zwischen vielen Nationen | und zurechtweisen zahl-
reiche Völker (fernhin), || daß sie ihre Schwerter umschmieden zum Pflug-
eisen | und ihre Speere zu Winzermessern, || kein Volk wird wider das
andere das Schwert erheben, | und nicht mehr werden sie den Krieg er-
lernen. || [4]Und ein jeder wird sitzen unter seinem Weinstock | und unter
seinem Feigenbaum, ohne daß ihn einer aufschreckt, || (denn der Mund
Jahves der Heerscharen hat es geredet).

---

in solche des Friedens umwandeln können. v. 3 שפט mit בין vgl. Jes 5$_{3}$ und הוכיח לְ sind im wesentl. identisch, sie bezeichnen die schiedsrichterliche Entscheidung. Jes. hat הגוים statt עמים רבים und עמים רבים statt גוים עצמים עד רחק. Die Bedeutung von לאתים ist fraglich: die alten Verss. = Pflugmesser, Pflugschaar, was wegen des I Sam 13$_{20}$ dabei stehenden מחרשת beanstandet wird (doch vgl. Klostermann zu d. St.), daher andere mehr = Hacke vgl. Symm. zu I Sam 13$_{20}$, Kimchi u. a. Statt ישאו hat Jes. ישא. Den Gegensatz zu 3b bringt Jo 4$_{10}$ zum Ausdruck. v. 4. Dann wird ein jeder (nämlich zu Juda Gehörige) in friedlicher Ruhe die Früchte seiner Arbeit genießen, ein Gedanke, der zweifellos echte Forts. zu v. 1–3 ist, aber bei Jes. fehlt. Wahrscheinlich war ישב תחת גפן ונו׳ eine sprichwörtl. Formel zur Bezeichnung friedl. Glückes I Reg 5$_{5}$ Sch 3$_{10}$ vgl. II Reg 18$_{31}$. v. 4b כי פי ונו׳ schließt ab durch die ausdrückl. Betonung, daß die eben geäußerten Hoffnungen auf Jahves Offenbarung zurückgehen. Offenbar ist 4b, der außerhalb des Metr. steht, Zusatz. — Da diese Verse, wie schon gesagt, fast identisch sind mit Jes 2$_{2-4}$, so entsteht die Frage, wo liegt das Original vor. Die nächstliegende Vermutung wäre die, daß Micha als der jüngere Zeitgenosse die Verse dem Jes. entlehnt hat, aber das ist unmöglich 1. weil diese Verse wie bei Micha, so auch bei Jes. einen abrupten Anfang haben und 2. vor allen Dingen um deswillen, weil Micha den vollständigeren Text vgl. zu v. 4 hat. Die entgegengesetzte Annahme, daß Jesaja die Verse aus Micha entlehnt hat, scheitert vor allem an der Tatsache, daß Jes c. 2–4 offenbar zu den ältesten Prophetien des Jes. gehören und schwerlich später als im Anfang der Regierung des Ahas geschrieben sind, während die Hauptwirksamkeit des Micha in die Tage des Hiskia fällt vgl. Jer 26$_{18}$. Diese Annahme ist aber auch um deswillen unmöglich, weil bei Micha diese Verse nicht in festem Zusammenhang stehen, wie v. 5 deutlich zeigt, sie scheitert auch an 3$_{12}$, denn nach dieser Ankündigung der Zerstörung Jerus.s und dem Hinweis darauf, daß der Zion zum Feld gepflügt werden soll, erwartet man eine Andeutung der Wiederherstellung Zions, die hier ohne weiteres vorausgesetzt wird. Unter diesen Umständen hat man meist diese Verse einem älteren Propheten zugeschrieben, der die gemeinsame Quelle des Jes. wie des Micha wäre; erst in neuerer Zeit ist die andere Möglichkeit behauptet worden, daß vielmehr diese Verse in Jes. wie in Micha durch einen Späteren eingearbeitet sind, wie sie denn überhaupt der späteren, viell. nachezechielischen Zeit zugehören vgl. Stade in ZATW I, 165ff. IV, 292. Die Entscheidung dieser Frage wird davon abhängen, ob die hier hervortretenden Ideen in dieser assyrischen Zeit ihre Analogien haben. Könnte für den Gedanken des Friedensreiches auch vielleicht auf Jes 9$_{4}$f. 11$_{6}$ff. verwiesen werden — eine Parallele, die von vielen nicht anerkannt wird —, so ist das doch anders mit dem Gedanken der Heidenbekehrung, der sich weder bei Amos noch bei Hosea findet und ebenso wenig bei Jesaja. Man verweist zwar auf Stellen wie Jes 11$_{10}$ 18$_{7}$ 19$_{16}$ff., aber einerseits sind diese sämtlichen Stellen als jesajanisch beanstandet vgl. Duhm zu d. St. und Smend[2] S. 224, und andrerseits tritt an keiner dieser Stellen der Gedanke in dieser Ausdehnung und Bestimmtheit wie hier hervor. Mag man immerhin zugeben, daß sich gewisse Wurzeln bei Jes. aufzeigen lassen, aus denen die Idee der Heidenbekehrung herauswachsen konnte, doch wird sich nicht bestreiten lassen, daß in den Zukunftsweissagungen des Jes. wesentlich Juda und Jerus. im Mittelpunkt stehen. Genauere Parallelen zu dem hier geltend gemachten Ged. der Heidenbekehrung finden wir erst seit der Zeit des Deuterojes. vgl. Wellhausen Proleg.[3] S. 433ff. Eigenartig ist auch die Stellung Jerusalems in diesen

[5]Denn alle Völker wandeln ein jedes unter Anrufung des Namens
seines Gottes, | wir aber wandeln unter Anrufung des Namens Jahves,
unsers Gottes, immer und ewiglich. |
[6]An jenem Tage, spricht Jahve, will ich das Hinkende sammeln |
und das Versprengte zusammenbringen || (und die, denen ich Übles zu-
gefügt habe). | [7]Und ich mache das Ermattete zum Rest | und *das Kranke*
zum zahlreichen Volk, || und Jahve wird König über sie sein | auf dem
Berge Sion von nun an bis in Ewigkeit. ||
[8]Und du, Herdenturm, | Hügel der Tochter Sion, | an dich wird

---

Versen, man wird billig bezweifeln können, ob eine derartige Anschauung vor der Zerstörung des Nordreichs sich bilden konnte. Unter diesen Umständen halte ich es für wahrscheinlich, daß diese Verse einer spätern Zeit angehören und von Jemand hinzugefügt sind, der den Eindruck, den diese furchtbare Gerichtsverkündigung 3 12 hervorrufen mußte, mildern wollte vgl. ZATW IV, 277ff. und Theol. Studiën VI, 235ff., Grimm a. a. O. S. 80ff.

v. 5 ist aus andrer Feder als v. 1—4, vielleicht von dem, der v. 1—4 hier eingefügt hat. Der Sinn des Verses kann kaum ein andrer sein als der: jetzt ist es noch nicht so, wie eben geschildert, daß nämlich alle Völker dem einen Gott sich unterwerfen, jetzt gibt es so viele Götter wie Völker, Israel aber, so bekennen sie, wird immer und ewig im Namen seines Gottes wandeln: im Gegensatz zu 5a wird 5b zum Bekenntnis. Jes 2 5 ist mit unserm v. 5b verwandt, nur enthält 2 5b die Aufforderung zur Realisierung dieses Bekenntnisses. הלך בשם י׳ ist eine sonst sich nicht findende Wendung, der Sinn ist wahrscheinlich: wandeln unter Anrufung des Namens Jahves, wie jene Völker ihre Götter, so ruft Israel Jahve, seinen Gott an vgl. Giesebrecht Schätzung des Gottesnamens S. 21ff. Jes 2 5 hat das wohl synon. הלך באור יהוה.

v. 6—8 geben abermals einen messian. Ausblick: das Exil wird vorausgesetzt und die Sammlung der Zerstreuten sowie die Heilung der Kranken usw. verkündigt: Jahve herrscht dann wieder über sie als König auf dem Zion in Ewigkeit. Das Stück ist andrer Art als 4 1ff., es berührt sich eher mit 2 12 vgl. Zph 3 19. Mit ביום ההוא weist der Verf. auf jene Endzeit, die 4 1 als אחרית הימים erscheint. הצלעה bezeichnet nicht einen einzelnen Teil des exilierten Volkes vgl. Ez 34 16, sondern dieses selbst vgl. zum Fem. als Bezeichnung für das Kollekt. K. § 122s und zur Form הַצֹּלֵעָה vgl. K. § 84a. s und zu אֹסְפָה K. § 68e. In Zph 3 19, der sich wesentlich mit unserm Vers deckt, fehlt ואשר הרעתי mit Recht: es ist offenbar Erkl. der bildl. Ausdrücke: הצלעה und הנדחה, und statt אספה findet sich והושעתי. Duhm ergänzt וָאָשִׁיב vor אשר: und ich will wiederherstellen, die ich zerschlagen habe, also רעע = רצץ. v. 7 spricht jedenfalls mehr für die andere Entscheidung. הַצֹּלֵעָה ist vielleicht von einer arabischen Wurzel ṭlʿ „ermattet sein" (Schultheß) abzuleiten. Dies kranke und hinkende, d. h. vom Elend des Exils gebeugte, eben von Jahve wieder gesammelte und aufgerichtete Volk wird der Rest, aus dem das Gottes-Volk der Zukunft erblüht, über das Jahve herrscht. v. 7. Mit Recht bemerkt Wellh., daß dieser prägnante Gebrauch von שארית eine ausgebildete Eschatologie voraussetzt vgl. 5 6f. Hier ist von einer Gottesherrschaft über die Völker der Erde wie in 4 1ff. keine Rede. הנהלאה ist offenbar verderbt, es müßte Denomin. von הלאה sein, doch findet sich die Form sonst nie. Wahrscheinlich ist הַנַּחְלָה (Wellh.) oder הַנִּלְאָה (Graetz) zu lesen, beides paßt trefflich zu הַצֹּלֵעָה. Der Schluß, welcher Jahves ewiges Königtum auf Zion betont, setzt eine Unterbrechung, wie sie durch das Exil eingetreten war, voraus. עתה weist also nicht auf die Gegenw., sondern auf die mit ביום ההוא eingeführte Zukunft vgl. Am 6 7 Hos 2 12. Zu dem Ged. vgl. Ob 21.

v. 8 verkündigt die Erneuerung und Wiederherstellung der untergegangenen Königsherrschaft in Jerusalem. Auch hier ist deutlich eine andere Zeit als die Michas vorausgesetzt: Mit הממשלה הראשנה muß die vor dem Exil bestehende Königsherrschaft auf dem Zion

kommen || die frühere Herrschaft | und das Königtum über *das Haus
Israel* gelangen. |
9 Nun warum erhebst du Geschrei? | ist kein König in dir || oder ist
dein Ratgeber dahin, | daß dich Wehen gleich einer Gebärenden ergriffen
haben? || 10 Kreise und *schreie*, | Tochter Sion, wie eine Gebärende, ||
denn nun wirst du aus der Stadt herausziehen | und auf dem Felde
wohnen || und bis Babel kommen; | dort wirst du gerettet, || dort wird
Jahve dich loskaufen | von der Hand deiner Feinde. ||

---

gemeint sein. LXX hat ἐκ Βαβυλῶνος statt ממלכת. מגדל עדר kann daher nur Bezeichnung für Jerusalem bezw. Zion sein: einst eine bewohnte Stadt ist es jetzt zum Herdenturm geworden, die Zerstörung der Stadt wird also vorausgesetzt vgl. 3 12. Die Kombination mit Gen 35 21 ist daher verkehrt, nicht minder aber auch die mit Neh 3 25. עפל wird mehrfach von Anhöhen in befestigten Städten gebraucht vgl. II Reg 5 24 und Meša-Inschr. 22; auch der südöstliche Abhang des Tempelberges führte diesen Namen vgl. II Chr 27 3 33 14 Neh 3 26f. 11 21, wahrscheinlich hat es hier jedoch wie Jes 32 14 appellative Bedeutung. Das Pron. pers. אתה beim Vokat. ist dem Micha fremd. Auffallend ist ממלכת לבת, insofern ממלכת stat. constr. ist, wie die Intermination zeigt, man erwartet demnach ein ל nicht. Wellh. vermutet als urspr. Text בית ישראל. Erwägt man, daß in der alten Orthographie בת oft = בית ist vgl. Meša-Inschr. 23. 27. 30, so wird es nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß ein Abschreiber im Ged. an בת ציון hier בת ירושלם geschrieben. Auffallend ist auch die Zusammenstellung der beiden Verba und der beiden Subjj., es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ובאה nach הראשנה zu lesen ist oder daß ובאה ממלכת לבת ירושלם in den Text eingedrungene Randglosse ist, da der zweite Satz nichts Neues zum ersten bringt.

v. 9. 10 verkündigen die Belagerung Jerusalems, die Exilierung seiner Bewohner und ihre endliche Befreiung. Diese vv. setzen also ganz andere Zeitverhältnisse als v. 6–8 voraus, mit denen Sellin sie verbinden will. Angeredet ist בת ציון v. 10. Angesichts der drohenden Gefahr ist die Stadt mit Klagegeschrei angefüllt Jes 22 2. 5, es ist vielen, als hätte Zion keinen König und Retter mehr. Natürlich ist nicht an einen politischen König, sondern an Jahve zu denken. Ist v. 9 nicht grade Forts. zu v. 8, so ist die Vermutung nahe liegend, daß עתה dem Red. zugehört. Zu חיל כיולדה vgl. Jer 6 24 22 23, wo wie hier der große Schmerz tert. comp. ist, hier kommt zugleich in Betracht, daß die Wehen die unerläßliche Vorbedingung sind für das neue Leben, das zu Tage treten soll vgl. Hos 13 13. v. 10 fordert sie auf, solchem Schmerz sich hinzugeben, weil die Zeit des Gerichts da ist: mit עתה versetzt sich der Prophet in die Zeit der über Jerusalem gekommenen Katastrophe. Schwierig ist גֹּחִי. Das Verb. גיח bezw. גוח hat sonst die Bedeutung hervorbrechen z. B. vom Wasser, Job 40 23, im Hiph. die des Hervorbrechenlassens Jdc 20 33 (vom Hinterhalte), des Sprudelnlassens Ez 32 2 (vom Krokodil), daher finden Hitz. u. a. hier die Bedeutung: „hervortreiben" nämlich die Neugeburt, aber diese Bedeutung läßt sich nicht nachweisen, auch erwartet man einen derartigen Sinn hier nicht: man erwartet lediglich einen dem חולי synon. Imper., der den Ged. des Schmerzes zum Ausdr. bringt. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß hier ein Textfehler vorliegt. Die Verss. scheinen geraten zu haben. LXX hat ἀνδρίζου καὶ ἔγγιζε, doch ist wohl nur der erste Imp. echte LA, ihn bietet cod. Alex. allein, ebenso Pesch. — Elhorst vermutet וְהֶגִי vgl. Jer 48 31, vielleicht ist besser mit Buhl וּפְעִי oder וְהֵאָנְחִי (Graetz) zu lesen vgl. Jes 42 14. Zu כיולדה vgl. Jer 6 24 22 23. Ist der Satz ובאת עד בבל ursprüngl. Text, so ist damit gegeben, daß diese vv. 9. 10 dem Micha nicht zugehören können, denn am prophetischen Horizonte des Micha wie seiner älteren und jüngeren Zeitgenossen sind durchaus die Assyrer die Vollstrecker des göttlichen Gerichts, nicht aber die Chaldäer, eine Tatsache, die auch von Caspari S. 159f. zugegeben ist. Man hat sich freilich dadurch helfen wollen, daß man hier die Assyrer als Sieger anerkannte und in Babel lediglich die den Assyrern unterworfene Stadt sah, aber diese Annahme hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, Jes 39 6 bietet

11Und nun versammeln sich wider dich | viele Völker, || die da sprechen: sie müsse entweiht werden, daß sich weide | unser Auge an Sion! || 12Sie aber kennen nicht Jahves Gedanken || und haben keine Einsicht in seinen Plan, | daß er sie wie Garben zur Tenne gesammelt hat. | 13Steh auf und drisch, Tochter Sion, | denn dein Horn mache ich aus Eisen, || und deine Hufe mache ich aus Erz, | damit du viele Völker zer-

keine sichere Analogie, und an sonstigen Parallelen für einen derartigen Gebrauch von Babel in der assyrischen Zeit fehlt es, eine Tatsache, die um so schwerer wiegt, als unsere vv. inmitten andrer stehen, die der assyrischen Zeit sicher nicht zugehören. Angesichts des oben zu v. 8 in der LXX nachgewiesenen Zusatzes ἐκ Βαβυλῶνος wollte de Goeje (ThT VI, 282) alles von ובאת bis zum Schluß des Verses als späteren Zusatz streichen, während Kuenen (ThT VI, 291) nur ובאת עד בבל als Interpolation ansah, weil dem Interpolator das ושכנת בשדה nicht deutlich genug erschien, namentlich vor dem folgenden שם וגו׳. Kuenen hat damit die Schwierigkeit angedeutet, die seiner Textgestalt entgegensteht: es ist nicht zu sehen, welcher Sinn dem letzten Stichos abzugewinnen ist, wenn שם sich auf בשדה bezieht. Bleibt ובאת עד בבל, so ist der Sinn klar: der Verf., der offenbar die Rettung erlebt hat, schaut von ihr aus auf die Krisis und Katastrophe zurück, er sieht in ihr den gottgewollten Durchgangspunkt zum Heil. קריה, obgleich indeterminiert, ist natürlich Jerusalem und im Gegens. zum Aufenthalt in der Stadt, in der man geborgen ist, will das Wohnen auf dem Felde offenbar darauf hinweisen, daß sie nun der Unbill des Wetters, den Überfällen durch wilde Tiere usw. schutzlos preisgegeben sind.

v. 11—13 geben eine den vv. 9. 10 parallele Gedankenreihe: auch hier ist von einer Belagerung Zions die Rede wie in den vorhergehenden vv., aber während diese mit der Eroberung der Stadt und der Exilierung ihrer Bewohner endigte, ist hier davon die Rede, daß Jahve die Völker wider Jerus. versammelt hat, um sie zu vernichten. Die Vergleichung mit 3 12 lehrt, daß diese vv. von Micha nicht herrühren können, vielmehr gehören dieselben der nachezechielischen Zeit an. Bei Ezechiel treten uns diese Gedanken zum ersten Mal entgegen, er ist ihr Schöpfer, denn wir können bei ihm ihre Genesis aufweisen vgl. zu Jo 4. Daß diese vv. „die gute und natürliche Fortsetzung zu 4 4“ bilden (Corn.), läßt sich nicht beweisen, ja ist angesichts der starken Betonung des Heilsverlangens der Heiden und des Friedenscharakters des Endreichs sehr unwahrscheinlich.

Zu עתה von der Zukunft vgl. zu v. 9. תחנף ist Juss., wie ותחז zeigt. Subj. ist das angeredete Zion. Zu חנף als Bezeichnung des Entweihtwerdens durch Gottlosigkeit vgl. Ps 106 38. Jes 24 5, hier ist an die Eroberung durch die Heiden und den von ihnen ausgeübten Frevel gedacht, Jo 4 17 ist Kommentar zu diesem Wort. Natürlich muß das Wort als aus dem Sinne des Proph. gesprochen gedacht werden. Wellh. beanstandet das ohne Grund und will daher lieber תְּחָנֵּף lesen doch vgl. Corn. zu Jer 46 15. Zu חזה mit ב vgl. ראה mit ב Ob 12 f. u. ö. Zum Fem. Sing. des Prädik. neben dem Dual des Subj. vgl. K. § 145 n. עינינו lesen 4 Mss. L. T. V. עֵינֵנוּ. Die Heiden kennen aber nicht Jahves Gedanken, welche gar andere sind als die ihrigen vgl. Jes 55 8 f.: sie wollen Jerus. vernichten, Jahve aber sammelt sie vor Jerus. nur, damit sie selbst ihren Untergang finden v. 12. כי begründet nicht, sondern gibt den Inhalt des Ratschlusses. v. 13 fordert die Einwohnerschaft Jerusalems auf, das Gericht zu vollziehen. Im Anschluß an das Bild von den auf der Tenne aufgehäuften Garben v. 12b folgt hier sofort das andere Bild: Die Einwohnerschaft Zions wird als dreschendes Rind gedacht Am 1 3 Jes 41 15, das mit seinen Hufen die Körner austritt, daher der Hinweis darauf, daß Jahve die Hufe ehern machen will vgl. Dtn 25 4. Der Ged. an die Hörner, mit denen das Rind den Feind niederstößt vgl. Dtn 33 17 u. ö., liegt eigentlich außerhalb des Bildes. Zur Vokalis. קוּמִי וָדוֹשִׁי vgl. v. 10 K. § 72 g. Zu den Akkus. des Stoffes ברזל und נחושה vgl. K. § 117 hh. Mit והדקות verläßt der Prophet das Bild. Mit Recht haben sämtl. alten Überss. והחרמתי als 2. Pers. Fem. aufgefaßt, nur diese

malmest, || und du Jahve ihre Beute *bannest* | und dem Herrn der
ganzen Erde ihre Schätze. ||
14 Und nun, *ritze dich schmerzlich,* | sie richten einen Belagerungs-
wall gegen uns auf || und schlagen mit dem Stock auf die Wange, | den
Richter Israels. ||
5 1 Und du, *Bet Ephrat, | kleinster unter den Gauen* Judas, || aus

paßt hier in den Zusammenhang; die Mass. haben die Form verkannt und nicht beachtet, daß einst diese 2. Fem. ein auslautendes י hatte, das beim Suff. wieder eintritt: an andern Stellen haben sie entsprechende Formen richtig erkannt vgl. Jer 2_{33} $3_{4.5}$ 31_{21} 46_{11} u. ö., danach wäre auch hier zu erwarten gewesen וְהַחֲרַמְתִּי vgl. K. § 44h. Mit בצעם weist der Proph. auf ihren von allen Seiten zusammengerafften Raub. Zum Bannen vgl. Dtn 7_{25}f. Jos $6_{18.24}$. Zu 13b vgl. Zch 14_{14}. Zu אדון כל הארץ vgl. Zch 4_{14} 6_{5} Ps 97_{5}.

v. 14 weist abermals auf eine Belagerung Jerus.s, aber so, daß deutlich die Situation eine andere ist wie in v. 11–13, sie ähnelt der in v. 9f. Wegen des parallelen יַכֻּ wird man wohl שָׂמוּ zu lesen haben vgl. Pesch. Targ. Vulg. Zugleich ergibt sich aus der Vergleichung von עלינו mit שפט ישראל, daß an Jerus. zu denken ist. Die Frage ist nur, wer in בת גדוד angeredet ist. Schwerlich die Feindin, wie einige wollen, die darauf hinweisen, daß גדוד sonst von Kriegsscharen, nicht aber von ängstlich sich Zusammendrängenden sich findet, denn dabei käme man zu keiner verständigen Auffassung von תתגדדי. Dies wird gewöhnlich als ein von גדוד denominiertes Hithp. gefaßt: sich zusammenscharen d. h. sich ängstlich zusammendrängen, was man durch Jer 5_{7} zu stützen pflegt. Man denkt daher meist die Einwohnerschaft Jerus.s und seiner nächsten Umgebung als angeredet vgl. v. 8. 10. 13: sie soll sich ängstlich in Jerus. zusammendrängen, weil Belagerung bevorsteht. בת גדוד wäre mit Rücksicht auf תתגדדי vgl. II Chr 25_{13} gewählt. Aber so verbreitet auch diese Erkl. sein mag, sie ist doch höchst unsicher, denn 1. ist die LA und Erkl. von Jer 5_{7} sehr zweifelhaft und 2. hat הִתְגֹּדֵד sonst immer die Bedeut.: sich ritzen, Einschnitte machen, als Zeichen der Trauer, des Schmerzes vgl. Dtn 14_{1} Lev 19_{28} 21_{5} Jer 16_{6} 46_{5} 47_{5}. Mit dieser gesicherten Bedeut. kommt man auch hier aus, freilich bleibt die Erkl. von בת גדוד zweifelhaft: ob dies vielleicht durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist? Die Versuchung dazu lag um so näher, als v. 14 ein versprengter Rest ist, dessen Anrede in seinem ursprünglichen Zusammenhange einst wohl leicht verständlich war. Wellhausen schlägt vor התגדד תתגדדי bezw. mit nachfolgendem Inf. absol. v. 14b weist auf die dem König bevorstehende schimpfliche Behandlung vgl. Job 16_{10} I Reg 22_{24}. Zu שפט vgl. Am 2_{3}, hier viell. gebraucht wegen der Paronomasie mit שבט. LXX las übrigens שפטי. Zu ישראל vgl. 1_{13}f. Es ist möglich, unsern v. aus der Zeit des Micha zu begreifen. Man wird aber angesichts des Charakters der vv. $4_{1-4.\,5.\,6-8.\,9}$f. $_{11-13}$ zu zweifeln berechtigt sein vgl. Giesebrecht Beiträge S. 220.

c. 5, 1–5 die Weissagung von dem Davididen aus Bethlehem, dem messianischen Herrscher der Zukunft. Vgl. E. F. H. Wolf Michas aankondiging van den heerscher uit Bethlehem Efratha. Tydsr. vor geref. Theol. IV S. 305ff. 367ff. V S. 80ff. v. 1 hebt heraus, daß aus Bethlehem der messian. König hervorgehen wird. Angeredet ist בית לחם אפרתה. LXX hat: Καὶ σὺ Βηθλέεμ οἶκος Ἐφράθα. Mit Recht hat Roorda darauf aufmerksam gemacht, daß die Vergleichung dieser Übers. mit dem MT die Vermutung nahe legt, daß Βηθλέεμ erst später eingefügt ist und ursprünglicher Text lediglich war: Καὶ σὺ οἶκος Ἐφράθα. Daraus würde sich als ursprünglicher hebr. Text ergeben: ואתה בית־אפרתה; לחם ist erst später eingefügt. In der Tat läßt sich von dieser Annahme aus die Entstehung der jetzigen LXX völlig begreifen. Oort (ThT V, 501ff.) hat die Meinung vertreten, daß der Einsatz von verkehrten Voraussſ. erfolgt sei, Ephrat habe tatsächlich mit Bethlehem gar nichts zu tun, vielmehr habe Ephrath in Benjamin nicht weit von Bethel gelegen vgl. Gen 35_{16}ff. I Sam 10_{2}ff. Jer 31_{15}, und ähnlich Stade (ZATW III, 1ff.), der geradezu Mch 5_{1} für abhängig hielt von

dir wird der hervorgehen, | der über Israel herrschen soll, || und seine Herkunft datiert von der Vorzeit | aus den Tagen des Altertums. || 2(Darum

---

den falschen Glossen in Gen 35_{19} 48_{7}, ja Oort hat auf Grund seiner Ansicht die Behauptung aufgestellt, daß durch unsern Proph. hier die Verdrängung der davidischen Dynastie durch die des Saul in Aussicht gestellt werde. Aber diese ganze Behauptung, daß das ursprüngliche בית אפרתה unrichtig glossiert sei, ist hinfällig. Schon Kuenen (ThT VI, 48 ff) hat nachgewiesen, daß nicht nur I Chr 2 unzweifelhaft einen Zusammenhang zwischen Ephrath und Bethlehem setzt, und zwar wahrscheinlich so, daß jenes der Name eines Landstrichs, dies die Bezeichnung einer in ihm liegenden Stadt war, auch I Sam 17_{12} und Rt 1_{2} treffen darin zusammen, insofern dort David אפרתי מבית לחם יהודה, und hier Elimelech und die Seinen אפרתים מבית לחם יהודה genannt werden. Damit stimmt Rt 4_{11}, wo בית לחם und אפרתה miteinander in Parallele stehen, und Jos 15_{59}, wo LXX bietet Ἐφράθα αὕτη ἐστὶ Βαιθλέεμ, ein Zusatz, der nach den meisten auf hebr. Original zurückgeht. Nach alledem kann darüber, daß Bethlehem und Ephratha mit Recht zusammengestellt werden konnten, kein Zweifel sein, nur von hier aus erklären sich auch jene falschen Glossen eines Lesers Gen 35_{19} 48_{7}, der nicht bedachte, daß es neben diesem Ephrat noch ein andres nördlicher gelegenes in Benjamin gab. Der Schluß unsers v. dürfte aber auch darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, daß hier in der Tat Bethlehem Ephrath, die Heimat des davidischen Geschlechts, gemeint ist vgl. ZATW IV, 282 ff. צעיר ist nicht Prädik. zu בית לחם, in diesem Fall erwartete man eine andere Stellung des אתה, auch wohl, wenn ממך וגו׳ einen Gegens. zum Vorhergehenden ausdrücken sollte, irgend eine Andeutung desselben. Vielmehr ist צעיר Appos. und sollte als solche den Art. haben. Es wird sich daher empfehlen mit Hitz. zu lesen אֶפְרָת הַצָּעִיר oder mit Rücksicht auf Gen 48_{7} אפרתה הצעיר. Nicht geringe Schwierigkeit macht auch להיות. Das könnte kaum etwas anderes sein als: du bist klein, so daß du seiest . . . eine wunderliche Art des Ausdrucks, da, um unter Judas Gaue zu gehören, eine gewisse Größe, nicht aber Kleinheit erforderlich war. Die meist beliebte Übers.: du bist zu klein, um unter die Gaue Judas zu gehören, läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen, sie würde מהיות erfordern, zudem scheint Bethlehem auch in der Tat eine משפחה bezw. אלף gebildet zu haben I Sam 20_{6} (Hitz.). Es ist unter diesen Umständen überaus wahrscheinlich, daß להיות irrig aus der zweiten Zeile in die erste gedrungen ist (Hitz. u. a.). Statt אַלְפֵי ist nicht nach Zch 9_{7} 12_{5}f. zu lesen אַלֻּפֵי, sondern letztere Stellen sind zu ändern vgl. zu d. St. und Gen 36. להיות מושל ist der Sache nach Subj. zu יצא, und zum Inf. mit ל vgl. Hos 2_{11}; לי betont, daß er Jahves Absichten entsprechen soll. Dies מושל erinnert an 4_{8}: wie dort die Rückkehr der הממשלה הראשנה verkündigt wird, so hier Näheres über den מושל; es ist möglich, daß 4_{8} und 5_{1}ff. ursprünglich in engerem Zusammenhang standen: 4_{9-14} sind eine Reihe von Einschüben, die vielleicht die Ereignisse herausheben sollen, welche die Gegenwart von jener Zukunft 4_{8} 5_{1}ff. noch trennen. v. 1b ומוצאתיו וגו׳ ist nach Stellen wie Ez 34_{23}f. 37_{24} vgl. Hos 3_{5} zu verstehen: David wird kommen, wie er einst in den Tagen der Urzeit schon dagewesen ist. Für die Zeit des Micha ist dieser Satz 1b nicht ohne Bedenken: es ist kaum wahrscheinlich, daß man damals im achten Jahrhundert David einen Mann der grauen Vorzeit genannt hat. Stünde 5_{1}ff. mit 4_{8} in Zusammenhang, so würden wir etwa in die exilische bezw. nachexilische Zeit geführt, und damals, wo das Exil einen so tiefen Einschnitt in die Entwicklung gemacht, läßt sich in der Tat dieser Ausdruck verstehen, damals war es auch begreiflich, daß der Proph. Beth Ephrat, die Heimat des alten Herrschergeschlechts, anredete, dagegen ist auch das nicht ohne Schwierigkeit für die Zeit des Micha, wo das Davidhaus noch in Jerus. auf dem Throne saß vgl. Keil zu 5_{2}. Die grade Forts. zu v. 1 bringt v. 3, denn Subj. in den Verbb. v. 3 ist derselbe, auf den das Suff. in מוצאתיו v. 1 sich bezieht: nachdem dort auf sein Hervortreten hingewiesen, bringt v. 3 eine Schilderung seiner Wirksamkeit. Dieser Zusammenhang wird jetzt durch v. 2 gestört, der, sowohl was Anknüpfung als Darstellung betrifft vgl. יתנם neben לי in v. 1, Spuren einer andern Hand als derjenigen, von der v. 1. 3

wird er sie hingeben, bis die Gebärende geboren haben wird, dann wird
der Rest seiner Brüder zu den Kindern Israel zurückkehren.) 3Und er
tritt auf und weidet in der Kraft Jahves, | in der Hoheit des Namens
Jahves, seines Gottes, || und sie werden ruhig wohnen, denn nun ist er
groß | bis zu den Enden der Erde hin. || 4Und solcher Art wird der Friede
sein: | Kommt Assur in unser Land | und betritt es unser *Gebiet*, || so stellen

---

herrührt, aufweist. לָכֵן muß auf v. 1 zurückweisen; schwerlich aber folgert es aus der Tatsache, daß der Herrscher aus dem kleinen Bethlehem hervorgeht, daß Jahve sie hingeben wird, denn der Ged., daß das david. Königshaus in Niedrigkeit hingesunken ist, spielt v. 1 gar keine Rolle, vielmehr folgert לָכֵן aus der Tatsache des Auftretens des Herrschers überhaupt, und der Nachdruck in v. 2 wird nicht auf der Preisgabe des Volkes liegen – das ergäbe ja keinen verständigen Gedanken – sondern auf dem עַד עֵת וגו׳. Dies עַד עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה kann aber kaum etwas andres als ein Hinweis auf die Zeit der Geburt des מוֹשֵׁל sein, was wiederum voraussetzt, daß wir in diesen Worten eine Anspielung auf die Stelle Jes 7_{14} haben, die der Verf. unsers v. offenbar messianisch gedeutet hat. Auffallend ist das fehlende Subj. in יִתְּנֵם, das nur Jahve sein kann, der doch wohl v. 1 als redend zu denken ist, das Auslassen desselben ist begreiflich, wenn v. 2 eine Interpolation ist vgl. Duhm zu Jes 7_{14}. Das Suff. in אֶחָיו kann sich selbstverständlich nicht auf das Subj. in יִתְּנֵם beziehen, sondern nur auf den Messias, und von hier aus ergibt sich abermals die Notwendigkeit, die unmittelbar vorhergehenden Worte als Hinweis auf die Geburt desselben zu verstehen. Wellh. stellt mit Recht dies יֶתֶר אֶחָיו mit dem שְׁאָר יָשׁוּב des Jes. zusammen. Offenbar will v. 2b auf die Wiedervereinigung Judas und Israels in den Tagen des Messias hinweisen vgl. Hos 3_5 Jes 11_{13}. Zu נָתַן von der Preisgabe an die Feinde vgl. I Reg 14_{16}. Zu שׁוּב עַל vgl. II Chr 30_9 Prv 26_{11}, vielleicht aber ist אֶל zu lesen. Jedenfalls ist es unmöglich, עַל im Sinne von „zugleich mit" und שׁוּב von der Rückkehr zu Jahve zu verstehen (Keil). Freilich kommt עַל in diesem Sinn bei הָלַךְ Jer 3_{18} und bei בּוֹא Ex 35_{22} vor, aber in beiden Fällen steht עַל in enger Verbindung mit dem Subj., nicht aber wie hier mit dem Verb., man würde demnach hier erwarten וְיֶתֶר אֶחָיו עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, zudem würde nach vorhergehendem יִתְּנֵם das einfache שׁוּב nicht genügen, um den Ged. der Bekehrung zu Jahve zum Ausdruck zu bringen. v. 3 beschreibt die Tätigkeit des מוֹשֵׁל und zwar als die eines Hirten: er weidet, ausgestattet mit Jahves Kraft, so daß er alle Feinde vernichten kann. LXX verbindet בִּגְאוֹן וגו׳ mit וְיָשָׁבוּ, dessen ו wir als aus Dittogr. entstanden ansehen müßten (Pont), aber schwerlich ist diese Auffassung empfehlenswert, denn גְּאוֹן שֵׁם יהוה ist im Wesentlichen dem עֹז יהוה synonym, nirgends aber findet sich sonst die Anschauung, daß die Glieder des messian. Reiches mit göttlicher Majestät ausgestattet sind. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, וְיָשָׁבוּ als prägn. Ausdruck für וְיָשְׁבוּ בֶטַח aufzufassen vgl. 4_4 Jes 9_6 11_6ff. v. 3b begründet dies וְיָשָׁבוּ durch den Hinweis darauf, daß dieses Herrschers Reich und Macht bis an die Enden der Erde reicht. Zu עַתָּה vgl. 4_9: es hat relative Bedeutung, die sich durch den Zusammenhang bestimmt. Zu 3b vgl. 4_1ff. Ps 2_8 72_8. v. 4. 5 geben eine Ergänzung zum Vorhergehenden aus anderer Feder und anderer Zeit. Klein u. a. suchen וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם zu v. 3 zu ziehen: und dieser wird Friede d. h. Friedensstifter sein, vgl. Eph 2_{14}, aber weder sieht man, warum das Subj. in diesem zweiten Satz durch זֶה herausgehoben wird, noch läßt sich für שָׁלוֹם diese Bedeutung nachweisen. Mit gutem Grund haben die Mass. mit וְהָיָה v. 4 begonnen: זֶה steht im Sinne von „talis" und weist auf die folgende Ausführung hin: und solcher Art wird Friede sein. Sobald nur der Assyrer das Land betritt, wird es an genügenden Führern nicht fehlen, die sich ihm entgegen werfen und Assur vernichten. Statt בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ, das weder zum parallelen בְּאַרְצֵנוּ noch zum Zusammenhang paßt – zur Eroberung der Paläste kommt der Feind gar nicht – ist offenbar mit LXX zu lesen: בְּאַדְמָתֵנוּ. Zu שִׁבְעָה und שְׁמֹנָה zum Ausdruck einer unbestimmten Menge vgl. zu Am 1_3 u. K. § 134s. Zu רֹעִים Hirten = Regenten vgl. Ez 34 Sach 11. Zu נְסִיכֵי אָדָם vgl. K. § 128l. Es ist

wir wider es sieben Hirten | und acht Fürsten auf, || 5und die weiden das
Land Assurs | mit dem Schwert und das Land Nimrods || mit dem *Ge-
zückten* und erretten vor Assur, | wenn es in unser Land kommt | und
unser Gebiet betritt. ||

6Und es wird sein der Rest Jakobs *mitten unter den Nationen* |
inmitten vieler Völker || wie Tau von Jahve, | wie Regentropfen auf
Grünes, || die nicht auf Menschen warten, | noch auf Menschenkinder
harren. || 7Und es wird sein der Rest Jakobs unter den Nationen | in-
mitten vieler Völker || wie ein Löwe unter den Tieren des Waldes, | wie
ein Junglöwe unter den Herden Kleinvieh, || der, wenn er darüber kommt,
niedertritt | und zerreißt, ohne daß es einen Erretter gibt. || 8Hoch *ist*
deine Hand über deine Widersacher, | und alle deine Feinde werden aus-
gerottet. ||

---

bedeutungsvoll, daß der Verf. nicht והקים, sondern והקמנו schreibt, auf den מושל v. 1. 3 wird also gar keine Rücksicht genommen. v. 5 werden diese Führer als Hirten gedacht, welche mit dem Schwerte Assurs Land abweiden. Zu רעה sensu malo vgl. Jer 6_{5} Ez 34_{18}. Schwerlich ist בפתחיה richtig, denn das gibt keinen befriedigenden Sinn. Der Parallelismus läßt einen dem בחרב synon. Begriff erwarten vgl. Hier.: in lanceis ejus. Vielleicht ist der Text verderbt aus בַּפְּתִחָה. Ps 55_{22} findet sich der Plur. פְּתִחוֹת im Sinn von „Schwerter" (eig. gezückte) vgl. פתח vom Schwert gesagt Ps 37_{14} Ez 21_{33}. ארץ נמרד ist zunächst Babylonien Gen 10_{9}f., kann aber auch Assyrien sein Gen 10_{11}, jedenfalls könnte jenes hier nur in Betracht kommen, insoweit es zu diesem gehört. Nach והקמנו וגו׳ v. 4 erwartet man והציל in v. 5 nicht, offenbar ist nach ורעו besser וְהִצִּילוּ bezw. והצילונו zu lesen. – Angesichts der eben hervorgehobenen Tatsache, daß unsere vv. nirgend den מושל voraussetzen, wird man den ursprünglichen Zusammenhang von v. 4. 5 mit v. 1. 3 bezweifeln müssen: es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese vv. 4. 5 ein jüngerer Zusatz sind. Jedenfalls nötigt uns die Erwähnung Assurs nicht, diese vv. in die assyrische Zeit zu setzen, denn אשור wird in späterer Zeit sowohl von Babel Thr 5_{6}, als von Persien Esr 6_{22}, ja vielleicht auch von Syrien Ps 83_{9} gebraucht vgl. auch zu Zch 10_{11} und Buhl Kanon und Text des AT.s S. 201f. ZATW II, 291ff. Vielleicht stammen die vv. 4. 5 aus der Zeit Simons, mit dem eine Periode des Friedens und des Glückes einkehrte vgl. I Makk 14_{4}ff., dessen Söhne Judas und Johannes die Syrer zurückwiesen I Makk 16_{1}ff. Aus solcher Zeit würde sich das hier hervortretende kriegerische Selbstgefühl begreifen (Marti). Zu diesen vv. 4. 5 vgl. Cheyne Micah S. 34.

v. 6–8 schaut in die Zukunft, wo der von Jahve gesegnete Rest alle Feinde überwinden wird. Zu שארית vgl. 4_{7}. Was ist tert. compar. bei der Vergleichung des Restes Jakobs mit Tau und Regen? Schwerlich das Erquickende, denn nichts führt im Zusammenhange auf diesen Ged. vgl. v. 7, vielmehr ist es ein doppeltes 1. die Tatsache, daß Tau und Regen nicht abhängig sind von den Menschen und ihrem Tun, darauf weist ausdrücklich v. 6b, und 2. die zahllose Menge. So wird es auch mit שארית יעקב sein: lediglich durch Jahves Segen ist dieser Rest und sein Gedeihen, seine Mehrung, bedingt. LXX Syr. lasen in v. 6 nach יעקב noch בגוים, was wohl ursprüngl. ist vgl. v. 7. Der Relativsatz führt lediglich den in מאת יהוה angedeuteten Gedanken weiter aus. v. 7 betont dieses Restes siegreiche Gewalt unter den Völkern. v. 8 wendet sich der Prophet an diesen Rest und schließt in der Gewißheit, daß er siegreich seine Feinde überwinden wird. Nach dem MT liegt ein Wunsch vor, der aber hier nicht mehr an der Stelle ist, daher wird man richtiger תָּרוּם lesen vgl. LXX. Zu תָּרוּם יָד vgl. Jes 26_{11} Dtn 32_{27} Ex 14_{8}, der Gegensatz ist das Schlaffherabhängen der Hand des Verzagten und Kraftlosen. Auch diese vv. haben bei den Proph. der assyr. Periode keine Analogie, erst in der späteren Zeit spielen diese Hoffnungen in dem eschatologischen Gemälde eine hervorragende Rolle vgl. Jes 49_{25}f. 60_{12} Zch 14_{17}f. Ps 149_{6}.

[9]Und dann, an jenem Tage, | Spruch Jahves, || da rotte ich deine
Rosse aus deiner Mitte aus | und vernichte deine Wagen; || [10]da rotte ich
die Städte deines Landes aus | und zerstöre deine Burgen; || [11]da rotte ich
Zaubermittel aus deiner Hand aus, | und Zeichendeuter wirst du nicht
mehr haben; || [12]da rotte ich deine Schnitzbilder | und deine Malsteine
aus deiner Mitte aus, || und du wirst nicht mehr anbeten | das Machwerk
deiner Hände. || [13]Und ich reiße deine Ascheren aus deiner Mitte aus |
und ich vernichte deine Bilder. ||
[14]Und ich will nehmen in Zorn und Grimm | Rache an den Heiden,
welche nicht gehorchen. ||

v. 9–14. Jahve entfernt aus ihrer Mitte alles, was ihm nicht gefällt: die Mittel der äußeren Macht, Zaubereien, Gottesbilder, Ascheren und Masseben. v. 9. 10 die Vernichtung der Mittel äußerer Macht. Die Rosse kommen wesentlich als Kriegsrosse, die Wagen als Kriegswagen in Betracht vgl. Jes 2_{7} 30_{16} 31_{1} Sch 9_{10} Hos 14_{4} Dtn 20_{1} 17_{16}. Die ערי ארצך sind die mit Mauern und Türmen versehenen festen Städte, die den Gegens. zu den offenen Orten bilden. Diese ummauerten Städte und Burgen verschwinden in jener Endzeit vgl. Hos 8_{14}, weil sie eine Zeit des ungetrübten Friedens sein wird vgl. Jes 9_{4}ff. 11_{1}ff. und besonders Ez 38_{11}. v. 11 wendet sich gegen die Zauberei. Welcher Art כשפים II Reg 9_{22} Nah 3_{4} Jes $47_{9.\,12}$ waren, die anscheinend mit den Händen geschahen, wissen wir ebenso wenig, als uns מעוננים seiner eigentlichen Bedeutung nach klar ist vgl. Jes 2_{6} 8_{19}. v. 12. 13 bedrohen verschiedene Gegenstände des Kultus: Ascheren, Masseben und Bilder. Der Widerspruch gegen die Bilder vgl. 1_{7} stammt aus der Zeit des Hosea und findet sich ebenso bei Jesaja, schon jener nennt sie Werke von Menschenhänden $8_{5.\,6}$ 14_{4} vgl. 2_{10} 11_{2} 10_{5}. LXX 13_{2}, nicht anders urteilt Jes 30_{22} 31_{7} vgl. Dtn 7_{25}. Freilich läßt sich in der Zeit des Hosea und Jesaja der Gegens. gegen die Ascheren und Masseben noch nicht nachweisen, er tritt uns erst in der Zeit des Jer. und Dtn. entgegen vgl. Dtn 16_{21}f.; es wäre aber immerhin denkbar, daß er schon in die Zeit des Micha hineinreicht, da eine Umdeutung derselben jedenfalls älter ist; die eigentlichen Bamoth sind nicht erwähnt vielleicht weil sie in der Zeit, der diese Verse zugehören, zerstört waren oder weil sie den Wert verloren haben, nachdem der heidn. Kultusapparat zerstört war (Marti). Unser Verf., der die Masseben mit den Bildern, mit dem Werk von Menschenhand zusammenstellt, scheint jene auch als Gottesbilder gefaßt, also kein klares Bewußtsein von ihrer einstigen Bedeutung gehabt zu haben. Über die ursprüngl. Bedeutung der Ascheren und Masseben vgl. m. Arch. II, 18ff. Der Schluß des v. 13 עריך ist jedenfalls verderbt: dies Wort paßt nicht in diesen Zusammenhang, zumal ja auch die Städte schon v. 10 erwähnt waren. Jener Grund spricht auch gegen die Änderung in צָרֶיךָ, vielmehr ist wohl mit Steiner עֲצַבֶּיךָ zu lesen, auch in II Chr 24_{18} stehen אשרים und עצבים nebeneinander; dies עֲצַבֶּיךָ paßt zu פסיליך v. 12 vgl. 1_{7} und ist wohl der allgemeine Name für jedes Gottesbild, während פסילים nur die aus Holz oder Stein verfertigten bezeichnet. Nachdem v. 9–13 die Ausrottung des Götzenapparates geweissagt, verkündigt v. 14 das Gericht über die gottlose Heidenwelt, dieser v. gehört jedenfalls einer späteren Zeit zu, die ältere kennt diesen Gegensatz nicht, in ihr handelt es sich immer um ein bestimmtes Volk, mit dem Israel in politischen Konflikt gekommen ist. Erst mit dem Hervortreten des Gedankens des universalen Weltreiches waren Vorstellungen möglich, wie sie hier v. 14 vorliegen vgl. Jes 60_{12} Sch 14_{17}f.

II. c. 6. 7 beginnen v. 1–6 mit dem Gegensatz zwischen des Volkes Religionsauffassung und den sittlich-religiösen Forderungen der Propheten, daran schließt sich 6_{9-16} und 7_{1-6} des Propheten Klage über die Ungerechtigkeit und sittliche Verderbnis des Volkes. Den Schluß bildet ein aus zwei Psalmen zusammengesetztes Stück 7_{7-20}: das Gebet der Gemeinde, die ihre Schuld bekennt, die Gerechtigkeit ihrer Strafe einsieht und deshalb um Gnade fleht in der Hoffnung, daß Jahve seine Weissagungen erfüllen wird.

6 [1]Höret das *Wort*, | was Jahve redet: || auf, rechte *vor* den
Bergen, | und die Hügel sollen deine Stimme hören. || [2]Höret, ihr Berge,
Jahves Rechtsstreit, | und *merket auf*, ihr Grundfesten der Erde, || denn
Jahve hat einen Rechtsstreit mit seinem Volke, | und er rechtet mit Israel. ||
[3]Mein Volk, was habe ich dir getan, | und womit habe ich dich ermüdet:
antworte mir! || [4]Habe ich dich doch aus Ägyptenland heraufgeführt | und
dich aus dem Hause der Knechtschaft erlöst || und vor dir hergesandt
Mose, | Ahron und Mirjam. || [5]Mein Volk, gedenke doch, was Balaḳ, der
König von Moab, plante, und was ihm Bilʿam, der Sohn des Beʿor, ant-
wortete (von Šiṭṭim bis Gilgal), damit du Jahves Wohltaten erkennest.

---

1. c. 6, 1–8. Jahves Rechtsstreit gegen das undankbare Israel, das sich vergeblich damit zu verteidigen sucht, daß es nicht wisse, was Jahve fordert. Es ist den Menschen längst gesagt, was er begehrt.

In v. 1a ist mit LXX cod. Vat. hinter את einzusetzen הדבר und אֱמָר zu lesen. Die Worte Jahves v. 1b sind an den Proph. gerichtet, welcher als Sachwalter Jahves zu fungieren hat. Da der Rechtsstreit mit Isr. zu führen ist, und nach v. 2 die Berge und Hügel die Zeugen in demselben sind, so muß in את, das nur „mit" sein kann, ein Textfehler stecken, offenbar ist mit LXX אֶל־ zu lesen. Zur Verwechslung von את und אל vgl. Hos 12_{5} LXX. Die Hügel sollen des Proph. Stimme hören, wenn er nämlich gegen Isr. die Anklage erhebt. v. 2 wendet sich der Prophet direkt an die Berge als Zeugen seiner Anklage. Da מוסדי ארץ mit הרים identisch ist, so liegt die Vermutung nahe, daß auch jenes wie dies Vokativ ist. Das ist auch bei dem jetzigen Text beabsichtigt, nur ist 1. der Bau des v. auffallend und 2. האתנים bedenklich, da dies sich sonst nur von den perennierenden Bächen vgl. ירח האתנים I Reg 8_{2} findet, und als Adjekt. seine Stellung nach dem Subst. zu erwarten wäre. Man hat es daher geradezu als synon. von הרים nehmen wollen, was aber an der Tatsache scheitert, daß der Ausdruck sonst nie von Bergen gebraucht wird. Wellh. konjiziert sehr glücklich והאזינו st. והאתנים. Die Verderbnis entstand durch Verwechslung der in der althebr. Schrift ziemlich ähnlichen Buchstaben ז und ת und Dittographie des folgenden מ. Das Suff. in עמו weist auf das Recht Jahves zu solchem Rechtsstreite hin. Die vv. 3–5 bringen die Anklage: Isr. ist undankbar, obgleich doch ein Blick in die Gesch. seiner Vergangenheit genügen sollte, um Jahves Gnadenerweisungen zu erkennen. Es ist eine rührende Klage voll heiligen Ernstes und herzgewinnender Freundlichkeit. Die Tatsache des Undanks, der sich in Israels Abfall von Jahve offenbarte, ist zwar nicht direkt ausgesprochen, liegt aber deutlich genug in den Fragen v. 3 angedeutet, welche betonen wollen, daß Isr. sich ohne Grund von Jahve gewandt hat. לאה ist im Hiph. Jem. ermüden und so es dahin bringen, daß man seiner überdrüssig wird. Dies Ermüden kann durch zu harte Forderungen Jes 43_{23}, aber auch durch unerfüllte Zusagen Jer 2_{31} geschehen: weder nach der einen noch nach der andern Seite können sie gegen Jahve (בי) etwas vorbringen. Diese negativen Fragen begründet v. 4 durch den Hinweis auf die von Jahve erfahrenen Wohltaten. Ägypten als בית עבדים findet sich namentlich im Dtn vgl. 5_{6} 6_{12} 7_{8} u. ö. sowie in deuteronom. überarbeiteten Stellen wie Ex 20_{2} $13_{3.\,14}$. Jeremja hat den Ausdruck nur 34_{13}, wo offenbar auf das Dtn. Rücksicht genommen wird. Zu אהרן vgl. bei JE Ex $4_{14.\,27-30}$ Ps 77_{21} und zu מרים vgl. E Ex 15_{20}f. v. 5 weist auf JE Num 22–24: Balak wollte durch Bileams Fluch Israel vernichten, dieser aber muß segnen statt fluchen. Es ist beachtenswert, daß offenbar auch noch der Verf. unserer vv. dem Fluch eine reale Bedeutung beilegt und mit einem gewissen Grauen an die Möglichkeit denkt, daß Balak seinen Willen durchgesetzt hätte. Die Worte מן השטים עד הגלגל sind ohne Sinn und wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Glosse, ohne daß wir freilich den Zweck derselben angeben könnten. Als Subj. in dem Satze למען ידעת ist natürlich das in זכר angeredete Volk anzusehen. צדקה ist häufig in der späteren Sprache Jahves gerechtes Verhalten, durch das er die Gemeinde den Heiden gegen-

6Womit soll ich Jahve entgegenkommen, | mich beugen vor dem
Gott der Höhe? || Soll ich mit Brandopfern ihm entgegenkommen, | mit
jährigen Kälbern? || 7Hat Jahve Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, |
an Myriaden von Ölbächen? || Soll ich meinen Erstgeborenen für meine
Missetat geben, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele? ||
8*Es ist dir gesagt*, Mensch, was gut ist, | und was Jahve von dir

---

über rechtfertigt, der Plur. bezeichnet die einzelnen Erweisungen dieser Gerechtigkeit Jahves vgl. 7$_{9}$ Ps 40$_{11}$ 36$_{11}$ 51$_{16}$. Vielleicht aber handelt es sich hier in diesem Rechtsstreit lediglich um Jahves Wohlverhalten der Untreue Israels gegenüber vgl. I Sam 12$_{7}$ff. Smend Alttstl. Religionsgesch. S. 421f. In dem Mangel an Erkenntnis ist des Volkes Verhalten begründet vgl. Hos 4$_{1.6}$ u. ö. Auffallend ist in der Rede Jahves יהוה, es findet sich öfter in späteren Stücken.

v. 6–8 weisen auf das Wesen der rechten Frömmigkeit, es besteht nicht in Opfern und besondern großen Leistungen, sondern in Rechttun, Liebe und Demut. v. 6. 7 bringen des Volkes Rede, das die Anklage nicht etwa abweist, vielmehr gewissermaßen zugibt, aber es weiß nicht, womit es Jahve zufrieden stellen könnte, jedenfalls zeigt es sich bereit, selbst schwere Leistungen auf sich zu nehmen. Übrigens wendet sich das Volk, wohl im Bewußtsein des Zornes Jahves, nicht an diesen selbst, sondern an den Propheten. Ein derartiges indirektes Zugeständnis der Schuld ist bedeutungsvoll, es ist begreiflich aus einer Zeit wie der des Manasse, wo der Abfall von Jahve gleichsam mit Händen zu greifen war. Wie anders stellte man sich solchen Anklagen der Proph. gegenüber in den Tagen des Jesaja und Micha! קדם wie Dtn 23$_{5}$ Jes 21$_{14}$ Neh 13$_{2}$ Ps 95$_{2}$ „entgegenkommen“, zugleich empfängt dies אקדם seine spez. Farbe durch אִכַּף: nur in demütiger Beugung kann der Staubgeborne sich dem Gott der Höhe d. h. dem in der Höhe Wohnenden Jes 33$_{5}$ 57$_{15}$ 58$_{4}$ nahen vgl. auch Ps 92$_{9}$ 93$_{4}$ 102$_{20}$ 148$_{1}$. Jahve ist in der vorexilischen Zeit vorwiegend der in seinem Volk wohnende, erst seit dem Exil werden ähnliche Bezeichnungen wie hier für Jahve üblich, wenn auch schon die vorexilische Zeit den Gedanken kennt, daß der durch die Sünde beleidigte Gott sich aus seinem Volke zeitweise zurückzieht Hos 5$_{15}$, wie andererseits den, daß Jahve vom Himmel herniederfährt z. B. auf den Sinai. Wenn von Brandopfern und nicht von Sündopfern die Rede ist, so hat das nicht seinen Grund darin, daß dem Volke noch immer die rechte Sündenerkenntnis fehlte (Keil), sondern die Brandopfer bezeichnen den Opferdienst überhaupt. In der älteren Zeit hatte auch das Brandopfer unter Umständen den Zweck der Sühne, was selbst P. noch anerkennt vgl. m. Arch. II, 225. Jährige Kälber als Brandopfer zu bringen, war eine besondere Leistung, da diese Tiere ja schon vom achten Tage an vgl. Lev 22$_{27}$ opferfähig waren. v. 7 steigert die Leistung durch die Steigerung der Zahl der Opfergaben. In dem uns bekannten Opferritual hat das Öl nur eine sehr geringe Bedeutung, aus dieser Stelle, selbst wenn die Ströme Öls nur hypothetisch erwähnt werden, wie aus Gen 28$_{18}$ sind wir wohl berechtigt zu schließen, daß das Öl einst eine größere Bedeutung und selbständige Stellung im Kultus gehabt hat vgl. m. Arch. II, 208f. פשע wie חטאת kommt hier als Sühnmittel in Betracht vgl. Jes 5$_{18}$ Dan 9$_{24}$, und die Dahingabe des Erstgeborenen wird wohl als das Äußerste, zu dem sich das Volk ev. bereit erklärt, erwähnt. Wegen dieser hier erwähnten Bereitwilligkeit, für die Sünde der Seele Kinder zu opfern – ein Opfer, das man in früherer Zeit wohl nur in Zeiten äußersten nationalen Unglücks darbrachte vgl. II Reg 16$_{3}$ – hat man diese vv. der Zeit des Manasse zugeschrieben (Ewald u. a.), der selbst einen seiner Söhne opferte II Reg 21$_{2}$ff., aber schwerlich mit Recht, denn seitdem wurde diese Sitte ziemlich häufig, so daß Jeremja vgl. 7$_{31}$ 19$_{5}$ff. und Ezechiel vgl. 20$_{26}$ sie scharf bekämpften. Daß in den Tagen des Ahaz eine derartige Sitte trotz des Beispiels des Königs II Reg 16$_{3}$ so gut wie keine Nachfolge gefunden hat, dürfen wir wohl aus der Tatsache schließen, daß Jesaja in seiner Polemik auf sie gar keine Rücksicht nimmt. v. 8 bringt auf des Volkes Fragen des Proph. Antwort. Sie hatten äußere Werke erwähnt und sich unter

fordert: || vielmehr Recht üben, Güte lieben | und demütig wandeln vor deinem Gott. ||

9Horch! Jahve ruft der Stadt zu | (Weisheit ist es, *deinen* Namen

---

Umständen zu dem größten Opfer, selbst dem des eignen Kindes, bereit erklärt, aber nichts von alledem will Jahve, denn alles das ist ohne sittlichen Wert, Jahve fordert vielmehr Recht tun, Barmherzigkeit lieben und demütigen Wandel vor ihm. Jene erste Forderung עשות משפט hatte Amos in den Mittelpunkt gestellt vgl. Am 5 24 u. ö., zu ihr hatte Hosea die zweite hinzugefügt 6 6 vgl. 8 13 u. ö., hier tritt als neues Moment הצנע לכת עם אלהים hinzu. Das Verb. צנע kommt außer unserer Stelle nur im Part. Pass. Pro 11 2 vor als „züchtig, sittsam", der Inf. bestimmt hier לכת näher. Vielleicht bildet dies letzte Glied den Gegens. zu dem von Am 6 8 8 7 und Hos 5 5 7 10 getadelten גאון ישראל. Wellh. erinnert zu הצנע לכת an hebr. JSir 42 8 vgl. 16 25 und den chaldäischen Tob 8 15. In der Beurteilung des Wertes der Opfer stimmt unser Verf. mit den vorexilischen Proph. Am 5 21 ff. Hos 6 6 8 13 Jes 1 11 ff. Jer 7 21 ff. vgl. I Sam 15 22 Ps 50 40 7 ff. 51 18 f. usw. überein. Im Beginn des v. ist mit LXX הֻגַּד zu lesen, da Jahve unmöglich Subj. sein kann. Zu beachten ist auch das hier in der Anrede erscheinende אדם: das Volk ist unserm Verf. nicht mehr das Subj. der Rel., sondern der Einzelne und zwar nicht nur der Jude, sondern der Mensch. Das Sittlich-Gute ist auch das Natürlich-Menschliche, eine Anschauung, die ihren Vorläufer in Amos hat. Treffend hat übrigens Duhm Theol. der Proph. S. 186 darauf hingewiesen, wie die vv. 6–8 den fundamentalen Gegensatz zwischen der Gottesauffassung des Volkes und des Propheten offenbaren: dem Volke ist „Gott unumschränkter, nach Willkür herrschender Despot, dessen Zorn, Laune, Blutdurst mit reichlichen Gaben, ja mit Aufopferung seiner selbst oder des Liebsten, was man besitzt, begütigt werden muß." Diesem Gottesbegriff fehlt somit jedes sittliche Moment, während dies grade bei dem Gottesbegriff des Propheten im eigentlichen Mittelpunkt steht: Des Volkes Religionsauffassung ist nicht die Folge einer Veräußerlichung der prophetischen, sondern beide gehen von diametral entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Vgl. Duhm S. 183 ff. – Marti sieht als eigentlichen Grundstock die vv. 6–8 an, zu dem die vv. 1–4a die von dem Redaktor des ganzen Buches gegebene Einleitung bilden. Ein dritter habe 4b. 5 den Hinweis auf die Sendung Moses, Ahrons und Mirjams sowie den auf die Geschichte Bileams eingefügt, um die Wohltat der Erlösung aus Ägypten auf diese Weise stärker zur Geltung zu bringen. Der entscheidende Grund bei Marti ist der, daß man nach v. 1–5 einen Rechtsstreit Jahves mit seinem Volke erwartet und statt dessen erfolgt eine Frage an den Proph. und dessen Antwort, die aber nicht an das Volk, sondern an den אדם gerichtet ist. Die größte Wahrscheinlichkeit scheint mir Martis Anschauung von v. 4b u. 5 zu haben, die stark den Eindruck des ergänzenden Nachtrags machen. Erwägenswert bleibt aber auch die Vermutung über v. 1–4a, denn nach diesen vv. sollte man eigentlich eine andere Fortsetzung erwarten, als sie jetzt in v. 6–8 vorliegt. Es bleibt mir nur fraglich, ob man bei diesen Erzeugnissen Späterer, die oft mit erborgtem Material arbeiten, einen so straffen Zusammenhang erwarten kann. Nicht wenige dieser Erzeugnisse lassen in bezug auf den Zusammenhang zu wünschen übrig. Was die Zeit der Abfassung angeht, so ist daran zu erinnern, daß die Bezeichnung Gottes als אלהי מרום namentlich in der spätern Zeit mit der zunehmenden Transzendenz Gottes häufiger wird und die an den אדם gerichtete Forderung nicht nur den Individualismus und die Verdrängung des Volkes als Subj. der Religion, sondern auch die Zurückdrängung des Partikularismus voraussetzt vgl. Mal 1 11, wo der Prophet darlegt, daß Jahve in der ganzen Welt verehrt wird. Aus alledem ergibt sich, daß es unmöglich ist, diese Verse Micha zuzuschreiben, sie gehören nachexilischer Zeit an, aber die Zeit genauer zu bestimmen, dazu fehlen uns die Mittel.

2. c. 6, 9–16 eine Klage über Ungerechtigkeit und Trug, die an der Tagesordnung sind und Jahves Gerichte über das Volk bringen. Vgl. Grimm a. a. O. S. 83 f.

In v. 9 liegt ein korrumpierter Text vor. Der Satz ותושיה וגו' kann im jetzigen Zu-

zu *fürchten*): Höret, Stamm und *Versammlung* der Stadt: || [12a]Deren Reiche voll sind von Frevel, | und deren Einwohner Lüge reden, || (und ihre Zunge ist Trug in ihrem Munde.) [10]Kann ich *hinwegsehen* im Hause des Frevlers über die Schätze | und das verfluchte, schwindsüchtige Maß? || [11]Kann ich ihn ungestraft lassen trotz ungerechter Wage | und trotz falschem Gewicht im Beutel? || [13]So habe auch ich schon *ange-

sammenhang nicht ursprünglich sein, vielmehr ist er Glosse, worauf schon das Suff. in שמך führt. Natürlich ist יִרְאָה zu lesen. Die eigentliche Rede Jahves beginnt deutlich erst mit שִׁמְעוּ, auch das Metrum fordert die Ausscheidung dieser Worte vgl. A. Th. Hartmann Micha neu übersetzt und erläutert 1800 und K. J. Grimm in Journ. of the American Orient. Soc. XXII, 1 1901, 26 The Word תושיה in the Old Testam. Zu יראה שמך vgl. Ps 86_{11} und zu תושיה abgesehen von der Chokmaliteratur auch Jes 28_{29}. מטה kann hier nicht Zuchtrute sein und nicht als Akkus. zu שמעו gezogen werden, vielmehr ist es Vokativ und hier Bezeichnung Judas, das ergibt sich auch aus dem berichtigten Text, der sich anschließt. Denn aus dem ומי יעדה läßt sich auf keine Weise ein erträglicher Sinn gewinnen. Wahrscheinlich ist mit Wellh. unter teilweiser Heranziehung der LXX und des Targ. zu lesen וּמוֹעֵד הָעִיר; Ryssel vermutet, daß noch das Targ. statt מי יעדה das Nom. מועד bezw. מועדה gelesen hat. Demnach ist zu übers.: höre, Stamm und Versammlung der Stadt. Natürlich ist bei מטה an Juda und bei העיר an Jerusalem gedacht. מועד העיר ist die Versammlung der Bürgerschaft. Zu קול im Sinn von: Horch vgl. K. § 146b. An v. 9 ist offenbar 12a anzuschließen vgl. unten. v. 10 beginnt die Motivierung des in v. 14 erwähnten Gerichts. Gewöhnlich nahm man nach II Sam 14_{19} האש im Sinne von היש, was zweifellos an sich ohne Bedenken ist. Vergleicht man aber den Beginn von v. 11, so wird sich doch die Vermutung von Wellh. empfehlen, auch hier die erste Person eines Impf. zu lesen und zwar הַאֶשֶּׁה von נשה: die mit Unrecht erworbenen Schätze und das betrügerische Maß kann Jahve nicht unbeachtet lassen. Zu איפת רזון vgl. Am 8_{5} Dtn 25_{14}. Zu זעומה vgl. Dtn 25_{16}. Zu בית רשע als Akkus. vgl. K. § 118g. Das רָשָׁע hinter אצרות ist offenbar aus 11a hier eingedrungen, hier ist es nach בית רשע völlig überflüssig und metrisch störend. Zu dem verfluchten Maß vgl. Lev 19_{36} Dtn 25_{13-16} Am 8_{5}. In v. 11 kann nur Jahve der Redende sein, demnach muß in הַאֶזְכֶּה ein Fehler stecken, da diese Frage in Jahves Mund keinen Sinn gibt. Hier. übers.: num quid justificabo stateram impiam, er las demnach wohl ein Impf. Pi., nur wird man nicht במאזני וגו׳ als Obj. ansehen dürfen, da das Verb. mit ב nicht konstr. wird, vielmehr ist mit Roorda zu vokalisieren הַאֲזַכֶּה, das Suff. bezieht sich auf den v. 10 erwähnten רָשָׁע, der sich vor allen Gerichten geborgen meinte. זִכָּה so gebraucht ist Zeichen später Sprache, echt hebräisch wäre הצדיק oder נקה (Wellh.). Wage (מאזנים) und Gewichtssteine (אבנים) Dtn 25_{13} Lev 19_{36}, die man in einem Beutel (כיס) trug Pro 16_{11}, gehören zusammen. In v. 12a bietet der erste Vers große Schwierigkeiten, denn weder das אשר noch das Suff. der 3. Person Fem. läßt sich recht erklären, denn es ist ein nicht zu rechtfertigender Notbehelf, diesen Satz mit אשר als Ausruf zu fassen, statt sich an die Stadt zu wenden, rede Jahve im Zorn von ihr. Die Schwierigkeiten verschwinden sofort, wenn v. 12a an v. 9 anschließt. v. 12b ist auffallend nicht nur wegen des Suff. der 3. Pers. Plur. nach dem der 3. Pers. Fem. Sing., sondern auch weil 12b nach dem vorhergehenden Satz überflüssig und ohne entsprechenden parallelen Stichos ist, wahrscheinlich ist 12b Glosse vgl. Ps $120_{2.3}$. חמס, als das Innere der Reichen füllend, ist der Sinn zur Gewalttat vgl. משפט 3_{8}. Das Wort רמיה findet sich sonst nur in den Pss. v. 13ff. bringen die Strafe. וגם אני zieht den Schluß aus v. 10—12: weil du so ruchlos bist, habe ich schon angefangen dich zu strafen. Überall findet sich hier ein Suff. der 2. Pers. Mask., ohne daß ersichtlich ist worauf sich dasselbe bezieht. Am wahrscheinlichsten bleibt es, daß dem Verf. מַטֶּה ומועד העיר im Sinn lagen. Gewöhnlich erklärt man החלתי הכותך nach Analogie von נחלה מכתך

fangen*, dich zu schlagen, verwüstend ob deiner Sünden. | 14aα Du sollst
essen und nicht satt werden, | was in deiner Mitte ist, magst du bei Seite
schaffen, du wirst es nicht retten; | und was du rettest, will ich dem
Schwerte geben. || 15 Du sollst säen und nicht ernten; | du sollst Oliven
keltern und nicht mit Öl dich salben, || und Most, und nicht Wein trinken. |
16 *Du hast* die Satzungen ʿOmris *beobachtet* | und alles Tun des Hauses
Aḥab || (Ihr seid gewandelt in ihren Ratschlüssen) — damit ich *sie* zur
Wüste mache | und ihre Bewohner zum Gespött, || (und die Schmähung
der *Völker* sollt ihr tragen).

---

vgl. Nah 3 19 Jer 30 12, aber dadurch läßt sich unsere Art des Ausdrucks nicht rechtfertigen, am wahrscheinlichsten ist doch mit den Verss. הַחִלֹּתִי zu lesen und ihm sind die Inff. als Objekte unterzuordnen. Bei השמם vermißt man ungern ein Obj., doch haben schon die Verss. nicht anders gelesen, der Inf. bestimmt wohl das vorhergehende הכותך näher vgl. K. § 113s. v. 14ff. weisen darauf hin, daß das Gericht durch einen über sie hereinbrechenden Krieg vollzogen werden wird. Daher ist wohl in v. 14a daran zu denken, daß sie, in der Stadt zusammengedrängt, nicht Nahrung genug zur Sättigung haben vgl. Lev 26 25 f. Jer 52 6 II Reg 6 25. Dieser v. 14aα gehört offenbar vor v. 15. וישחך ist fraglich. Gewöhnlich wird es durch „Hunger" übersetzt, doch ist in diesem Fall das Suff. sehr auffallend, ganz abgesehen davon, daß sich sprachlich diese Bedeutung nicht begründen läßt. LXX übers., als hätte sie eine Ableitung von חשך gelesen. Vergleicht man den letzten Stichos, so liegt es nahe, ואשר statt וישחך zu lesen, dann muß natürlich das ו vor תסג getilgt u. תַּסֵּג gelesen werden. Bei ואשר תפלט ist wohl in erster Linie an die in Sicherheit gebrachten Weiber und Kinder gedacht, die bei Eroberung der Stadt in die Hände der Feinde fallen; bei תפליט hat er wohl die Habe im Sinn, die sie vor dem Feinde nicht in Sicherheit bringen können vgl. Jes 5 29. v. 15 droht, daß diese Feinde auch Judas Ernte einheimsen werden vgl. Am 5 11. Damit steht der Gedanke v. 14aα in engem Zusammenhang, weswegen v. 14aα wohl vor v. 15 zu setzen ist. Zu ולא תסוך שמן vgl. Dtn 28 40. Zu v. 15 vgl. Am 5 11 Dtn 28 38 ff. Lev 26 25 f. v. 16 faßt noch einmal Sünde und Strafe kurz zusammen. Der Text ist ohne Zweifel verderbt. Weder ist die 3. Pers. hier verständlich, noch gibt das Hithp. einen Sinn — es wird immer in der Bedeutung: sich vor etwas hüten, in Acht nehmen, gebraucht — noch findet sich bei dem Hithp. der Akkus. LXX Pesch. haben übersetzt, als hätten sie gelesen וַתִּשְׁמֹר, und das gibt in der Tat einen trefflichen Sinn. Was unter den Satzungen ʿOmris zu verstehen ist, ist nicht ganz klar, wahrscheinlich kommt ʿOmri hier lediglich als Vater des Ahab und Stifter einer neuen Dynastie in Betracht. I Reg 16 25 hat freilich über ʿOmri ein besonders ungünstiges Urteil. Im wesentlichen werden חקות עמרי und כל מעשה בית אחאב sich wohl decken. Was Aḥab angeht, so ist wohl weniger an seine Stellung zum Baalkultus I Reg 16 31 f. bezw. zu den Propheten zu denken vgl. I Reg 22 26, denn nichts im Zusammenhange weist hier darauf, als vielmehr an Vergewaltigungen wie I Reg 21 vgl. v. 12. Auffallend ist der Plur. in תשאו ותלכו, während sich vorher die zweite Pers. Sing. findet. Wahrscheinlich sind diese beiden Stichen 16aγ und bγ Interpolationen, die zusammen am Rande standen und durch einen Abschreiber an zwei Stellen in den Text eindrangen (Marti): ihr wandelt in ihren Grundsätzen und sollt den Spott der Völker tragen, in 13bγ ist mit LXX offenbar עַמִּים zu lesen. Durch die Erwähnung des Aḥab wird zugleich die in למען וגו׳ folgende Strafe gut vorbereitet, denn das furchtbare Gericht, von dem das Haus des Aḥab ereilt wurde, blieb lange Zeit den folgenden Geschlechtern in Erinnerung vgl. I Reg 21 19 ff. II Reg 9 30 ff. למען stellt die Strafe als von den Frevlern beabsichtigt dar wie öfter: sie hätten es eben wissen können, daß dies und nichts andres die notwendige Folge ihrer Handlungsweise sein würde. Da mit der 2. Pers. Sing. zweifellos das Volk bezw. der Stamm (מטה) angeredet war, so ist שַׁמָּה = Wüste, Wüstenei vgl. Hos 5 9 Jes 5 9 Jer 2 15 u. ö.

7 [1]Weh mir, denn ich bin geworden | wie bei der *Ernte* des Obstes, wie bei der Nachlese der Weinernte: || es ist keine Traube zum Essen da, | keine Feige, nach der es *Jemand* gelüstet. || [2]Geschwunden sind die Frommen aus dem Lande, | und einen Redlichen unter den Leuten gibt es nicht, || sie alle lauern auf Blut, | einer lauert dem andern auf *ohne Grund*. || [3]Böses zu verrichten, verstehen ihre Hände*, | der Fürst verlangt 〈〉 Bezahlung, || und der Große entscheidet nach *seinem*

Auf dies שִׁמָּה muß sich das Suff. in ישׁביה beziehen. Zu dem Schlußs. 16bγ vgl. oben zu 16aγ. – Ein Zusammenhang unseres Stückes 6_{9-16}, das sich fast ausschließlich um Jerusalem und seine Einwohner dreht, mit dem vorhergehenden läßt sich nicht aufzeigen, beide sind wahrscheinlich selbständig, worauf auch die verschiedene Darstellung und der Ton beider führen. Gewisse Anzeichen der Sprache vgl. זכה v. 11, Betrachtungen wie in v. 16 weisen in spätere Zeit, ohne daß wir freilich in der Lage wären, die Frage nach dem Alter unseres Stückes mit irgend einer Sicherheit entscheiden zu können.

3. c. 7, 1–6 ist eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder. Ein Zusammenhang mit c. 6 läßt sich nicht beweisen (Kuenen, Wellh.), doch könnten die Verse derselben Zeit wie c. 6_{9}ff. zugehören vgl. 7_{2}ff. und 6_{9-12}. Mit Sicherheit wird sich die Abfassungszeit freilich kaum bestimmen lassen, da wir auch aus späterer Zeit ähnliche Klagen haben, Wellh. erinnert an Stücke wie Zph 3_{1}ff. Mal 3_{24} und verschiedene Psalmen Ps 12_{1}ff. 14_{1}ff. vgl. auch Jes 59_{1}ff.

In engerm Zusammenhang stehen die vv. 1–4. Wegen des אללי לי kann Jahve in v. 1 nicht der Redende sein, vielmehr ist es Zion bezw. der Proph. vgl. v. 4 im Namen der Gemeinde. Verschiedene Vorschläge, einen besseren, verständlichen Text in 1a zu gewinnen, sind gemacht worden, aber mit geringem Erfolg. G. Richters Emendation: hinter הייתי anzuschieben כארץ ציה hat an den Übers. ebenso wenig eine Stütze wie sein Vorschlag כאשר באספי, richtig hat er aber erkannt, daß das redende Subj. sich mit einem Wein- und Obstgarten nach der Ernte vergleicht, deswegen sind alle Versuche, hier Partizipia zu lesen, abzuweisen, erwägenswert bleibt nur der Vorschlag von Friedr. Delitzsch כַּאֲסִיף st. כאספי zu lesen, die Überss. haben wahrscheinlich das י nach פ nicht gelesen. Zu dem Bilde vgl. Jer 8_{13} Jes 24_{13}, zu dem Vergleich Jerus.s mit einem Weinberge vgl. Jes 5_{1}ff. 27_{2}ff. und zu כאסיף und כעללת vgl. K. § 118s. Ist die Gemeinde bezw. das Volk hier mit einem Weinberge verglichen, dann wird es sich auch empfehlen נפש st. נפשי zu lesen vgl. LXX. In v. 1b ist בכורה von dem zu ergänzenden אֵין abhängig, so daß אותה נפשי Relativsatz dazu ist vgl. K. § 152z. 155f. v. 2 erläutert das Bild in 1b: חסיד und ישר entsprechen der Traube und Frühfeige vgl. Jes 57_{1}. Dem parallelen אין entspr. bezeichnet אבד lediglich das Geschwunden-, nicht aber das Umgekommensein, und הארץ ist nicht die Erde (Keil), sondern das Land, auch באדם fordert nicht jene Erkl., es sind „die Leute". Zum Akkus. חֵרֶם vgl. K. § 117ff.; vielleicht aber ist besser חִנָּם st. חרם zu lesen, da צוד חרם sich sonst nicht findet (Perles Anal. 69). v. 3 gibt die Ausführung zu v. 2, doch ist der Text jedenfalls korrumpiert, denn das erste Glied gibt keinen Sinn. LXX Pesch. haben כַּפֵּיהֶם gelesen, LXX hat es auch als Obj. zu jenem Verb. gefaßt, das sie an Stelle von להיטיב lasen (ἑτοιμάζουσι). Wahrscheinlich ist הֵיטִיבוּ zu lesen vgl. I Sam 16_{17} מֵיטִיב לְנַגֵּן. Jedenfalls ist על הרע verderbter Text, denn das als Präd. zu כפיהם als Subj. zu ziehen, ist unmöglich, weil letzteres als Obj. zu היטיבו gehörte, auch sollte man bei einer solchen Verbindung לבם oder עיניהם erwarten. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man לְהָרַע liest, das des Nachdrucks wegen so voraufgestellt ist. השר שאל zeichnet die schamlose Habgier der Gewalthaber, für deren Regiment das „Fordern" gradezu charakteristisch ist. והשופט ב ist aus dem Text zu entfernen, da diese Worte so nicht verständlich sind und auch zu שאל das Obj. fehlt, auch das Metrum legt die Ausscheidung nahe. Zu הַוָּה im Sinn der bösen Begierde vgl.

Gelüsten | *und das Recht* verdrehen sie. || [4]Ihr Bester gleicht den Dornen
und *ihr* Redlichster *der* Dornhecke: der Tag deiner Späher (deine
Heimsuchung) kommt, da wird ihre Bestürzung erfolgen. [5]Traut nicht
dem Nächsten, verlaßt euch nicht auf den Freund, vor dem Weibe, das
an deiner Brust liegt, hüte die Pforten deines Mundes. [6]Denn der Sohn
verachtet den Vater, die Tochter erhebt sich wider die Mutter, die
Schwiegertochter wider die Schwiegermutter, und eines Jeden Feinde
sind seine Hausgenossen . . . . . .

Prv 10$_{3}$. Da es unmöglich ist, נפשו mit הות zu verbinden, so wird für הות wohl הַוֺּתוֹ zu lesen sein. Auch im zweiten Stichos kann der Text nicht in Ordnung sein, da mit נפשו הוא nichts anzufangen ist und dem Suff. in ויעבתוה die Beziehung fehlt. Auch das Verb. עבת ist hier in diesem Zusammenhang nicht am Platze, offenbar ist das verschrieben für וַיְעַוְּתוּהָ vgl. Am 8$_{5}$; für נפשו הוא aber wird וְהַמִּשְׁפָּט zu lesen sein (Wellh.). Ein derartiger Gedanke der Verkehrung des Rechts bezw. der von Gott gewollten Ordnung paßt trefflich in den Zusammenhang. v. 4a schließt die Schilderung ab, um in 4b sofort auf die Strafe hinzuweisen. Neben טובם ist das völlig indeterminierte ישר auffallend, offenbar ist das folgende מ heranzuziehen = יְשָׁרָם und dann כמסוכה zu lesen vgl. Symm. ὡς ἐξ ἐμφραγμοῦ und כְּחֵדֶק. Die Suff. von טוב und ישר dienen dazu, den Superlat. zu bezeichnen vgl. K. § 133g. חדק vgl. Prv 15$_{19}$ ist wahrscheinlich solanum cordatum, eine Art Dornstrauch = arab. ḥdk vgl. Lane zu d. W. und Löw Pflanzennamen 147. Der Sinn des Gleichnisses ist klar: auch der Beste unter ihnen taugt nichts, er schadet nur und dient nur zum Verbrennen. In v. 4b ist das Volk angeredet, wie das aus פקדתך hervorgeht, aber daneben fällt das מבוכתם am Schluß auf, letzteres ist durch den Zusammenhang geschützt, in dem nirgend das Volk angeredet wird. Demnach muß im ersten Stichos der Fehler stecken. LXX hat hier statt יום vielmehr הוי gelesen, das offenbar durch יום verdrängt ist. Wahrscheinlich stand יום מצפיך als Glosse zu פקודתם am Rande, um darauf hinzuweisen, daß diese Heimsuchung an dem von den Propheten verkündigten יום יהוה stattfinden wird. Die Einfügung von יום מצפיך hat nicht nur הוי verdrängt, sondern auch das Suff. an פקדתם dem in מצפיך konformiert. Zu מבוכה vgl. Jes 22$_{5}$. Zu מְצַפֶּה als Bezeichnung des Proph. vgl. Jes 21$_{6}$ Hab 2$_{1}$, die gewöhnlichere ist freilich צֹפֶה Jer 6$_{17}$ Ez 3$_{17}$ 33$_{7}$ u. ö., das durch die Annahme leicht zu gewinnen wäre, daß מ durch Dittographie entstanden ist, doch ist die Änderung nicht nötig. Zu עתה vgl. Am 6$_{7}$ u. ö. Ob v. 5. 6 die ursprüngliche Fortsetzung zu v. 1–4 sind, ist fraglich, weil die Anrede wenig zu der Klage in v. 1–4 paßt (Marti), sie kommen wohl eher als Parallele zu v. 1–4 in Betracht. v. 5f. setzen die Schilderung der sittl. Verkommenheit fort, aber nur in der Form der Warnung: keiner soll dem andern trauen. In רע, אלוף und שכבת חיקך liegt eine deutliche Steigerung vor: selbst die engste Gemeinschaft schützt nicht vor Verrat. v. 6 begründet die Mahnung mit dem Hinweis darauf, daß alle Bande des Bluts und der Pietät zerrissen sind. Zu מנבל vgl. Dtn 32$_{15}$ Jer 14$_{21}$. אנשי ביתו sind nicht die Familie, sondern die Diener vgl. Gen 17$_{23. 27}$ 39$_{14}$ II Sam 12$_{17}$f. Job 19$_{15}$. In Mt 10$_{35}$f. vgl. Lk 12$_{53}$ werden diese Worte von Chr. freilich auf die Zeit der κρίσις bezogen, aber daraus folgt nicht, daß wir auch hier diese vv. so aufzufassen haben (Keil), vielmehr kann doch wohl darüber kein Zweifel sein, daß diese Schilderung sich auf die Gegenwart des Verf. bezieht. Auffallend ist es, daß mit dieser Schilderung unser Stück plötzlich abbricht, denn v. 7 beginnt ein andrer Abschnitt, der von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht, man erwartete eine weitere Darlegung des kurz in 4b angedeuteten Gerichts. Wahrscheinlich ist dieser Schluß durch v. 7ff. verdrängt.

4. v. 7–20. Während 7$_{1-6}$ die Strafe noch in Aussicht steht, aber auf den sichern Eintritt derselben hingewiesen wird, weil alle Bande der Sitte und Zucht sich gelöst haben, ist nach v. 7ff. die Strafe offenbar eingetreten und Zion weiß, daß diese Strafe um ihrer

[7]. . . . Ich aber will nach Jahve ausschauen, | will harren auf den
Gott meines Heils, | mein Gott wird mich hören. || [8]Freue dich nicht,
meine Feindin, über mich; | wenn ich gefallen bin, so stehe ich wieder

---

Sünden willen über sie gekommen ist. Aber indem Zion sich demütigt und sich bereit erklärt, willig die Strafe zu tragen, gibt sie doch zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß das nicht ewig währen, sondern Jahve sich wieder ihrer annehmen und ihre Sache gegen die Feinde führen wird, welche zu schanden werden v. 7–10. Im Anschluß an dieses Wort Zions verkündigt der Verf. v. 11–13 eine bessere Zukunft: jener große Tag, wo sich Zions Geschick wendet, wird der Zeitpunkt des Wiederaufbaus der Mauern sein, dann werden von aller Welt Enden die Exulanten heimkehren. Zum Schluß tritt die Bitte hervor, Jahve möge sein Volk leiten, das jetzt einsam in der Wildnis wohne, damit sie wieder wie einst in Gilead und Basan weiden, die Feinde aber sollen überwunden werden, damit sie Jahve in Zion ihre Huldigungen darbringen, ja Jahve möge sein Volk wieder begnadigen wie einst in alter Zeit v. 14–20. – Aus dieser Inhaltsübersicht ist klar, daß die Situation, welche 7_{7}ff. voraussetzen, eine völlig andere ist als in c. 6_{1}–7_{6}: während 6_{1}ff. überall das Gericht noch bevorsteht und dem verstockten Volke gedroht wird, seufzt das Volk hier unter demselben und erkennt es als eine gerechte Vergeltung an; ist jenen Abschnitten die Drohung, so diesem der Trost und die Hoffnung charakteristisch. Stade ZATW XXIII S. 164ff. führt den Nachweis, daß wir hier ein durchweg lyrisch gehaltenes Gebet vor uns haben, ein Gemeindelied, das auch in den Psalter hätte aufgenommen werden können. Wie sonst in der jüngern Literatur wird die Gem. als Zion vorgestellt und bei Verheißungen mit „du" angeredet, während das „Ich" in v. 7–10 nicht ein Prophet sondern die Gemeinde ist, deren „Ich" wie auch sonst mit „Wir" v. 19 wechselt. Vers für Vers weist Stade Parallelen aus den Psalmen zu unsern vv. nach. Stade hat auch schon auf die Möglichkeit hingewiesen, daß v. 14–18a. 19b. 20 zusammengehören und von dem übrigen Stück zu trennen seien, sieht aber doch v. 14ff. als Forts. von v. 13 an. Wahrscheinlich aber handelt es sich doch um zwei ursprünglich verschiedene Stücke, denn 1. ist in 7–13. 18b. 19a, wie schon Stade bemerkt hat, von Jahve in der dritten Person, dagegen in v. 14–18a. 19b. 20 in der zweiten Person gesprochen, 2. v. 18b. 19a sprengen den Zusammenhang zwischen 18a und 19b; 3. ist wie ebenfalls Stade hervorgehoben hat, der Rhythmus in beiden Teilen ein verschiedener; 4. nach v. 13 wird die von Heiden bewohnte Erde, wenn das Heil kommt, verwüstet, nach v. 16f. dagegen werden die Heiden sich Jahve unterwerfen, überhaupt ist der Gegens. gegen die Heidenwelt in v. 7ff. ein viel schrofferer als in v. 14ff. vgl. v. 8 und 10 (Marti). Aus diesen Gründen wird man anerkennen müssen, daß es sich um zwei ursprünglich selbständige Stücke handelt. Aus der Erwähnung von Assur, Syrien und Ägypten hat Marti mit Recht geschlossen, daß v. 7ff. in die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden fällt, aus dieser Zeit, namentlich als Antiochus Epiphanes mit allen Mitteln das hellenistische Wesen unterstützte und die Juden unterdrückte, erklärt sich am besten der scharfe Gegensatz gegen die Heiden. Weniger sicher ist die Zeit des zweiten Stückes zu bestimmen, Marti ist geneigt, auch die vv. 14ff. in das zweite Jhdt. zu setzen, damals waren die Wünsche, daß das Gebiet sich ausdehne, besonders rege und die Makkabäer haben versucht diese Wünsche zu erfüllen.

1. v. 7–13. 18b. 19a. Zions Triumph über die Heidenwelt. v. 7 vgl. Ps 5_{4} beginnt sofort mit dem Ausdr. der Hoffnung: trotzdem das Gericht über die Gemeinde gekommen ist, will sie dennoch nicht verzagen, sondern auf Jahve hoffen, von dem sie schließlich das Heil erwartet vgl. Jes 17_{10} Ps 27_{9}, er bleibt ihr Gott, der sie erhören wird. Zu אצפה vgl. Ps 5_{4}; zu אוחיל ל vom Hoffen auf die Erfüllung der göttl. Verheißungen Ps 38_{16} $42_{6.12}$ 43_{5} 130_{5} und zu אלהי ישעי Ps 18_{47} 25_{5} 29_{9} Hab 3_{18} Jes 17_{10}. In der Gewißheit dieser Hilfe ruft sie ihren Feinden v. 8 zu, sich nicht über den Untergang zu freuen vgl. Ps $13_{3.5}$ 25_{2} $35_{15.19}$ u. ö., weil er nicht das Ende, sondern nur Durchgangspunkt ist. Zu איבת als Umschreibung eines Kollekt. vgl. יושבת u. ähnl. K. § 122s. שמח mit ל von der Schadenfreude vgl. Ps $35_{19.24}$ 38_{17} Ob 12f. u. ö. Tatsächlich geben כי נפלתי וגו׳ die Begründung

auf, ‖ wenn ich in Finsternis sitze, | so ist Jahve mein Licht. ‖ [9]Den Zorn Jahves will ich tragen, | denn ich habe an ihm gesündigt, ‖ bis daß er meine Sache führt | und mein Recht vertritt, ‖ mich an das Licht herausführt, | daß ich seine Gerechtigkeit sehe. ‖ [10]Sehen soll es meine Feindin, | und Schmach wird sie bedecken, ‖ die zu mir sprach: | *wo* ist Jahve, dein Gott? ‖ Meine Augen werden sich an ihr weiden, | dann wird sie zertreten werden (wie Gassenkot). ‖

[11]Eines Tags werden *meine* Mauern wieder aufgebaut, jenes Tags ist *meine* Grenze fern. [12]Jenes Tags da werden sie *zu mir* kommen von

---

zu der Ermahnung, doch wird man כי nicht kausal, sondern hypothet. fassen müssen, was das zweite כי nahe legt. Freilich handelt es sich um eine Bedingung, die tatsächlich eingetreten ist, dementsprechend wird aber auch die Folge sicher eintreten. Zu נפל vom Untergange der Macht vgl. Am 5_{2}. Vgl. zu diesem Glied Ps 20_{9}. Zu אשב בחשך in Finsternis d. i. Unglück sitzen vgl. Am 5_{18} Jes 9_{1} 42_{7}. Jahve ist ihnen Licht vgl. Ps 18_{29} 97_{11} 107_{10}ff. 112_{4}, insofern er durch seine Verheißungen die Finsternis aufhellt, die Geduld und Hoffnung im Herzen lebendig macht und so das Unglück überwinden hilft. Im Bewußtsein ihrer Sünde trägt Zion geduldig das Leid, in dem Jahves Zorn zum Ausdruck kommt, zugleich aber wird die Hoffnung lebendig, daß das Gericht ein Ende haben wird, wenn es seinen Zweck erfüllte. v. 9. Die Heiden waren zwar Werkzeuge in der Hand Jahves zur Vollführung des Gerichts an Israel, aber sie überschritten ihre Befugnisse, insofern sie nicht nur züchtigen, sondern vernichten wollten vgl. Jes 10_{5}ff. Hab 1_{11}. Dadurch setzten sie sich selbst Israel gegenüber ins Unrecht und verletzten sein Recht. Von dieser Anschauung aus ist hier davon die Rede, daß Jahve Israels Sachwalter den Heiden gegenüber ist, der Israels Rechtsstreit (ריב) führt und ihm zu seinem Recht (משפט) verhilft. Seine Gerechtigkeit kommt in der Vernichtung der Heiden und der Errettung Israels zum tatsächlichen Ausdruck. Zu 9aα vgl. Ps 6_{2}ff. 38_{2} 42_{8} $88_{8.15}$ff. u. ö.; zu 9aβ vgl. Ps 41_{5} 51_{6} 106_{6}. Zu עד אשר יריב ריבי vgl. Ps 43_{1} 119_{154}, zu ועשה משפטי vgl. Ps 9_{5} 7_{9} 26_{1}. Zu יוציאני לאור vgl. אשב בחשך v. 8. In Israels Heil und damit seiner Rechtfertigung tritt Jahves צדקה zu Tage vgl. Ps 22_{32} 36_{11} 40_{11} 51_{16} u. ö. Dann sollen die Feinde beschämt werden, und statt daß sie Israels Vernichtung schauen, werden sich Israels Augen an ihrem Untergang weiden. v. 10. Zu ותרא vgl. K. § 75p. Zu 10aα vgl. Ps 6_{11} $35_{4.26}$ 70_{3} 71_{13} u. ö. Zu ותכסה בושה vgl. Ob 10 Ez 7_{18} Ps 89_{46}. Die Frage: „wo ist Jahve" ist Ausdruck des Spottes vgl. Jo 2_{17} Ps 79_{10} 115_{2}. Offenbar war das eine sprüchwörtl. Formel. Zu עתה von der Zukunft vgl. v. 4 und zu מרמס כטיט חוצות vgl. Jes 10_{6} Ps 18_{43}. Wahrscheinlich ist כטיט חוצות als Glosse zu streichen.

In v. 11–13 wird zweifellos das bisher redende Subj. angeredet, als redendes Subj. in diesen vv. kann nur Jahve bezw. der Dichter im Namen Jahves gedacht werden. Da aber vorher und nachher nicht Jahve sondern Zion spricht, so kann der überlieferte Text nicht in Ordnung sein, wahrscheinlich ist v. 11 גְּדֵרַי und viell. חֻקַּי und v. 12 וְעָדַי zu lesen. Will man nicht ändern, so müßte man v. 11f. ausscheiden, v. 13 wäre als Fortsetzung von v. 10 denkbar. Die vorher ausgesprochene Hoffnung erscheint hier als Verheißung. v. 11 sind a und b zwei selbständige Sätze, nicht aber ist יום ההוא aus 11b als Subj. zu 11a zu ziehen. Entsprechend dem יום הוא in v. 12 wird auch in v. 11a und b יום הוא zu lesen sein. Auch für 11b ist die Heranziehung von יום הוא aus 12a schon aus metr. Gründen nicht statthaft. v. 12 weist auf die Bevölkerung jener Zeit der Wiederbegnadigung hin vgl. denselben Anschluß Ps 147_{2} und zur Erwartung der Heimkehr der Diaspora vgl. Ps $68_{7.23}$, die Bitte 106_{47}. Wahrscheinlich steckt in ועדי מצור ein Textfehler. Nach dem jetzigen Text müßte das noch von למני abhängig sein, dem parallelen Glied entsprechend erwartete man aber nach למני ein den andern Endpunkt einführendes עַד. Man wird daher wohl mit Wellh. וַעֲדֵי st. וְעָדַי lesen müssen. Zu מצור = Ägypten vgl. Jes 19_{6}. Unter נהר

Assur *bis* Ägypten, und von Ägypten bis zum Strom, vom Meer zum
Meer und zum Berg *vom* Berg. [13]Die Erde aber wird verwüstet werden |
wegen ihrer Bewohner ob der Frucht ihrer Handlungen. || [18b]Nicht für
immer hält er fest an seinem Zorn, | sondern an Gnade hat er Gefallen. |
[19a]Er wird sich unserer wieder erbarmen, | wird unsere Missetaten unter
die Füße treten. ||
[14]Weide dein Volk mit deinem Stabe, | die Schafe deines Erbes, |
die einsam wohnen in der Wildnis | mitten im Fruchtgefilde, || daß sie

---

hat man an den Euphrat zu denken, so daß die beiden ersten Glieder also im wesentlichen identisch sind: Assur bezw. Euphrat bezeichnet den Norden, d. i. Syrien vgl. zu Sch 10$_{10}$ u. ö., Ägypten den Süden d. h. die Länder der Seleuciden und Ptolemäer. ים muß natürlich als Akkus. gedacht sein und ebenso והר, dann aber kann ההר nur aus מהר verderbt sein vgl. LXX Vulg. An bestimmte Meere ist ebenso wenig wie an bestimmte Berge zu denken, sondern der Ausdruck in seiner Allgemeinheit zu lassen: vom Meer zum Meer und vom Berg zum Berg. Statt יבוא wird man besser den Plur. יָבֹאוּ cf. LXX cod. Vat. und Alex. lesen. Wer Subj. dieses יבאו ist, wird nicht ausdrücklich gesagt, öfter denkt man die bekehrten Feinde als Subj. (Keil u. a.), aber grade darauf führt in diesem Zusammenhange vgl. v. 9f. nichts, ja nach v. 9f. scheint diese Auffassung, ohne ausdrückliche Heraushebung dieses Subj., gradezu ausgeschlossen. Vielmehr hat man an die Diaspora zu denken. Dann ist freilich grade dieser v. bezeichnend für die Zeit der Entstehung. Wäre in der Tat, wie man gewöhnlich annimmt, die Zeit des babylon. Exils die Zeit der Entstehung unserer vv., so erwartete man eine derartige Bezeichnung der Wohnorte der Exulanten nicht, jedenfalls sollte Babylonien doch besonders herausgehoben sein. Wir werden daher durch diesen v. in spätere Zeit geführt. Vgl. zu dem Ged. der Heimkehr der Diaspora Sch 10$_{8.\ 10}$ Mich 2$_{12}$f. 4$_{6}$f. Am 9$_{9}$ Jes 27$_{12}$ Ps 68$_{7.\ 23}$ 106$_{47}$ 107$_{3}$ff. 147$_{2}$. v. 13 kann im Zusammenhange nur auf die Verwüstung der Erde mit Ausschluß Kanaans bezogen werden vgl. Ps 107$_{34}$ Sch 14$_{16}$ff., wie schon die Rabb. erklärten, Steiner führt als Parallele zu הארץ die „Erde" mit Ausschluß Palästinas אדם Jer 32$_{20}$ im Sinne der übrigen Menschheit neben ישראל an. מפרי מעלליהם erklären על ישביה näher vgl. Jes 3$_{10}$. v. 13 gibt so die Ausführung zu v. 10 vgl. Sch 14$_{16}$ff. Ps 107$_{34}$. An v. 13 schließt sich wohl 18b und 19a an. Stade hat darauf hingewiesen, daß diese vv. mit ihrem triumphierenden Ausdruck des Glaubens an Jahves Gnade und Erbarmen den Zusammenhang zwischen 18a 19b. 20 sprengen, in denen das Vertrauen auf die Wiedergewinnung der göttl. Gnade zum Ausdruck kommt. Sie fallen formell aus dem Zusammenhang, da sie Jahve nicht wie 18a. 19b. 20 anreden, sondern von ihm in der dritten Person sprechen, auch der Rhythmus ist ein anderer. Alle diese Gründe machen es wahrscheinlich, daß 18b. 19a hinter v. 13 gehören. Zu 18b vgl. Ps 103$_{9}$, zu 18bβ vgl. Ps 25$_{10}$ 33$_{5}$ 130$_{7}$. v. 19a führt 18b weiter aus. Zu ישוב ירחמנו vgl. Hos 14$_{8}$ K. § 120g. Er wird die Verschuldungen unter die Füße treten d. h. sie vernichten, wie man Feinde unter die Füße tritt vgl. Gen 4$_{7}$ Ps 65$_{4}$. Darauf kehrt v. 19b zum Anfang v. 7 zurück: was er gehofft, ist erreicht.

2. v. 14–18a. 19b. 20. Israels Bitte um Gnade. Während die vv. 7–13 in gleichschwebendem Rhythmus verlaufen, haben diese Verse den Kinarhythmus (doch vgl. zu v. 17). Jahve, der Hirt Israels Gen 49$_{24}$ Ps 23$_{1}$ff. 80$_{2}$, wird angeredet, daher statt des häufigeren עם נחלה vgl. Dtn 4$_{20}$ 9$_{26.\ 29}$ von צאן נחלה vgl. Ps 74$_{1}$ 95$_{7}$ 100$_{3}$ die Rede. Zu dem Parallelismus von עם und נחלה vgl. Ps 28$_{9}$ 78$_{62.\ 71}$ 95$_{5.\ 14}$ 106$_{40}$. Zu שבט dem Hirtenstab vgl. Ps 23$_{4}$. Worauf aber bezieht sich שכני וגו׳? Hitz. u. a. sahen das als Vokat. und Bezeichn. Jahves an: der du einsam bewohnest den Wald mitten auf dem Karmel; der Karmel komme nämlich hier wie I Reg 18$_{19}$ als heiliger Gottesberg in Betracht wie sonst der Sinai-Horeb I Reg 19$_{8}$. Aber diese Erklärung ist unmöglich, denn 1. ist weder יער der Ausdr. für den Kultushain, an den doch zu denken wäre, noch paßt בתוך dazu, für das

wieder Bašan und Gilʿad abweiden | wie in den Tagen der Vorzeit. || 15Wie
zur Zeit, da du aus Ägypten zogst, | *laß* uns Wundertaten schauen. ||
16Die Heiden werden es sehen und verzweifeln | an all ihrer Macht, || sie
werden die Hand auf den Mund legen, | ihre Ohren werden taub werden. ||
17Sie werden den Schlangen gleich Staub lecken, | wie die, welche am
Boden kriechen, || sie werden zitternd und bebend hervorkommen aus

---

man בראש erwarten sollte. 2. wäre aber auch diese Bezeichnung im Munde eines judäischen Schriftstellers und in dieser späten Zeit höchst befremdlich. Es bleibt nur die eine Möglichkeit, die Worte auf עמך und צאן נחלתך zu beziehen, aber nicht so, als ob hier die Erfüllung von Dtn 33_{28} erbeten werde, daß das Volk abgesondert von den Weltvölkern im Walde mitten auf dem Karmel wohnen möge, wobei der Wald als die Herde von der Welt abschließend gedacht sei (Keil), denn der Gedanke, daß das Volk auf dem Karmel wohnen möge, ist höchst unwahrscheinlich. Steiner will בתוך כרמל vom Vorhergehenden abtrennen und mit רעה verbinden, so daß כרמל als Appell. „Fruchtgefilde“ in Betracht käme, aber diese Verbindung mit רעה ist unmöglich, vielmehr ist gleich לבדד יער mit שכני zu verbinden und שֹׁכְנֵי zu lesen. Aber richtig ist von Stein. כרמל neben יער Waldesdickicht wie Jes 29_{17} 32_{15} als Fruchtgefilde gefaßt. Wenn von der Gegenwart verstanden, könnte שכני וגו׳ sich auf die Zustände unmittelbar nach dem Exil beziehen: als die Juden nach Pal. zurückkehrten, waren die fruchtbaren Landesteile in den Händen derer, die nach der Exilierung sich in ihren Besitz gesetzt hatten, und wenn wir auch vermuten können, daß den Exulanten gewisse Gebietsteile zugewiesen wurden, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß sie vorwiegend auf יער d. i. die wüste liegenden bezw. unfruchtbaren Distrikte angewiesen waren, während die ringsum liegenden fruchtbaren Landesteile ihnen vorenthalten blieben, und nur mit der äußersten Kraftanstrengung konnten sie der Schwierigkeiten Herr werden. Haggai zeichnet uns ein ziemlich deutliches Bild von der Stimmung jener Zeit vgl. Wellhausen Isr. und jüd. Gesch. S. 122. Da unser Lied aber der größten Wahrscheinlichkeit nach viel späterer Zeit angehört, so wird wohl שכני וגו׳ besser von der späteren Zeit zu verstehen sein. Stade erinnert daran, daß der Wunsch, Israel möge getrennt von der Heidenwelt wohnen, der messianischen Hoffnung Ezechiels entstammt vgl. Ps 4_9 und Num 23_9 Dtn 33_{28}. Charakteristisch für die Zeit des Verf. ist auch die letzte Bitte, daß die Judäer Gilead und Basan, die durch ihre fetten Weiden berühmt waren, abweiden mögen. Wäre in der Tat das Exil die Zeit der Abfassung unsers Kap., so erwartete man den Ged. der Rückkehr nach Judäa, aber nicht den des Besitzes von Gilead und Basan; diese Bitte wird nur verständlich, wenn die Juden in Pal. selbst schon saßen, aber in ihrem Besitz sehr beschränkt waren. Zugleich beweist das כימי עולם, daß diese Worte nicht dem Micha zugehören können, wie hätte er am Ausgang des 8. oder Anfang des 7. Jhdts. die Zeit des Besitzes von Gilead und Basan ימי עולם nennen können? v. 15 müßte nach dem jetzigen Texte Antwort Jahves auf die Bitte v. 14 sein, aber dabei wäre auffallend, 1. daß in צאתך das Volk angeredet und unmittelbar darauf von ihm angeredet wäre, und 2. daß die Anrede an Jahve in v. 18 und somit des Proph. Rede deutlich fortgesetzt wird. Man wird daher ohne Zweifel הַרְאֵנוּ lesen müssen, die Verkennung des Suff. in צאתך hatte die Änderung des הראנו in אראנו zur Folge. Zu 15a vgl. Ps 83_{10}. Zu נפלאות vgl. Ex 3_{20} 15_{11} Ps 78_{11}. St. מארץ מצרים ist mit LXX ממצרים zu lesen. Die Erinnerung an die Wunder und Machterweisungen Jahves in der Vorzeit spielen in der Psalmendichtung eine große Rolle vgl. 105_{27}ff. $106_{2.\,7}$ff.; 74_{12}ff. $77_{6.\,12}$ff. u. ö. Wenn die Heiden solche Wunder sehen, werden sie zu schanden werden an aller ihrer Macht v. 16, weil sie doch unzureichend ist, um damit Jahve entgegentreten zu können. Dieselben Gedankenreihen finden sich in Ps 18_{45}f. $_{48}$ 66_3 72_9ff. 81_{16}. Zu בוש מן vgl. Hos 4_{19}. „Die Hand auf den Mund legen“ ist Ausdruck des Staunens und ehrfurchtsvollen Schweigens Jdc 18_{19} Jes 52_{15} Job 21_5. Die Ohren sollen taub werden von „dem Donner seiner Machttaten“ Job 26_{14}, dem קול המון Jes 33_3. In v. 17 ist der Rhythmus

ihren Burgen | (zu Jahve, unserm Gott), und sich fürchten vor dir. ||
18a Wer ist ein Gott wie du, | der die Schuld erläßt | und die Sünde ver-
gibt (dem Reste seines Erbes); || 19b du wirst in die Tiefe des Meeres alle
unsere Sünden werfen. || 20 Du wirst Jakob Treue erweisen, | Abraham
Liebe, || wie du unsern Vätern geschworen hast in der Vorzeit Tagen. ||

zerstört, da der erste Teil des Verses mindestens zwei Hebungen zu viel hat. Offenbar ist אֶל יהוה אֱלֹהֵינוּ Glosse und יִפְחָדוּ gehört zur näheren Bestimmung zu יִרְגְּזוּ: die Furcht vor Jahve bringt sie zum Zittern. Sie werden der Schlange gleich Gen 3_{14} Jes 49_{23} Staub lecken, d. h. sich in den Staub werfen als Zeichen der Unterwürfigkeit vor Jahve. Zu יְלַחֲכוּ עָפָר vgl. Ps 72_9. Zu זֹחֲלֵי vgl. K. § 116h. Zu יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם vgl. Ps 18_{46}. Natürl. wird man כְּזֹחֲלֵי אֶרֶץ als dem כַּנָּחָשׁ synon. mit יְלַחֲכוּ verbinden. Zu יִפְחֲדוּ vgl. Hos 3_5. Absichtlich ist das Impf. וְיִרְאוּ vokalisiert, weil das Verb. keine aus יִפְחֲדוּ sich ergebende Folge, sondern eine gleichzeitige Handlung nennt. מִמֶּךָּ weist darauf, daß אֶל יהוה אֱלֹהֵינוּ Glosse ist. Zu v. 18–20 vgl. schon oben nach v. 13. Zu מִי אֵל כָּמוֹךָ 18a vgl. Ex 15_{11} Ps 71_{19} 77_{14} $89_{7.9}$. Zu נֹשֵׂא עָוֹן vgl. Ex 34_7 und zu עֹבֵר עַל פֶּשַׁע vgl. Pro 19_{11}, und mit לְ der Pers. vgl. Am 7_8 8_2. Zu dem Ged., daß Jahve die Sünden seines Volkes verzeiht vgl. Ps $86_{5.15}$ 99_8 $103_{3.13}$ 130_4. Aus metrischen Gründen ist לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ, das sonst in den Pss. sich nicht findet, als Glosse zu streichen. Zu מְצֻלוֹת יָם 19b vgl. Ps 68_{23}. Dem עֲוֹנֹתֵינוּ entsprechend ist offenbar mit LXX Pesch. Vulg. auch חַטֹּאתֵינוּ zu lesen, das ו vor תַשְׁלִיךְ ist wohl als durch Dittographie entstanden zu streichen. v. 20 schließt mit der Zuversicht, daß Jahve seinem Volke die Gnade und Treue erweisen wird, die er den Vätern verheißen hat. נתן = gewähren, erweisen. חסד und אמת der wesentl. Inhalt der Verheißungen vgl. Ex 34_6 Num 25_{12}. אברהם steht natürlich wie יעקב im Sinne des von diesen Vätern abgeleiteten Volkes vgl. Jes 41_8. Vgl. zur Berufung auf diesen Bund Ps $105_{8f.42}$. Zu אשר נשבעת vgl. Gen 22_{16} $28_{13.14}$ und Ps $105_{8ff.42}$.

Nahum.

§ 1. Das Buch des Nahum.

Das Buch unsers Propheten wird mit einem Liede eröffnet, welches von dem zum Gericht kommenden Jahve handelt, der seinen Feinden die Vernichtung bringt. Das Lied beginnt mit Heraushebung der Eigenschaften, die Jahve an diesem Tage offenbart, um daran sofort eine Schilderung der Theophanie zu schließen, die analog ist den an andern Stellen des ATs dargestellten. Im zweiten Teil des Gedichtes verkündigt der Dichter wie Jahve gütig ist gegen die, die auf ihn vertrauen, und sie birgt bei überströmender Flut, wie er dagegen den Garaus bereitet seinen Widersachern. Er läßt nichts ungestraft, vielmehr trägt er nach seinen Feinden, abgeschnittenen Dornen sind sie gleich, werden wie Stoppeln durch Feuer verzehrt. Das Lied schließt mit v. 10, nach Sellin mit v. 12 tlw. ab. Wie sich bei genauerer Prüfung ergibt, haben wir es mit einem alphabetischen Liede zu tun, jede Zeile beginnt mit einem Buchstaben des Alphabets, die sich bis zum כ in v. 10 nachweisen lassen, während Sellin in einem Teil von v. 12 auch noch die Zeile für ע glaubt

nachweisen zu können, doch ist das zweifelhaft. Daß das Lied auch die übrigen Buchstaben des Alphabets umfaßt hat ist unwahrscheinlich, da ein gewisser Abschluß des Liedes da ist, was bei dem meist mangelhaften Gedankenzusammenhang der alphabetischen Lieder freilich kein sicherer Beweis ist.

2. Mit diesem alphabetischen Liede ist ein anderes verbunden, das in 12aab. 13. 14 21.3 vorliegt: ein Wort des Trostes an Juda, das Jahve nicht wieder demütigen wird wie ehedem, sondern das er wiederherstellen will, zugleich ein Wort des Gerichts an des Volkes Vergewaltiger. Auch diese Verse zog man ehedem zu jenem alphabetischen Liede und mühte sich ab, die fortgehende alphabetische Anordnung der Verse nachzuweisen, aber diese Versuche sind gescheitert, schon die Tatsache, daß jeder vorgeschlagene Versuch sich von dem andern unterscheidet, legt den Gedanken nahe, daß man von einer verkehrten Voraussetzung ausgegangen ist, was die Verschiedenheit des Baus dieser Verse von denen des alphabetischen Liedes bestätigt, sind die letzteren Doppeldreier, so sind unsere Verse Fünfer.

3. In den Schluß des alphabetischen Liedes in 110.11 ist aber auch der Anfang der Prophetie gegen Nahum eingedrungen, denn 110.11 findet seine Fortsetzung in 22.4–14, der Verkündigung von dem Untergang Ninives, die fast durchweg in Fünfern verläuft. Nachdem schon Wellh. u. a. gesehen, daß das Orakel gegen Ninive nicht mit 22 begonnen haben kann, hat Duhm mit sehr glücklichem Scharfsinn den Kopf des Orakels gegen Ninive in einigen Worten von v. 10 und in v. 11 entdeckt. Das Wort spricht das Wehe aus über das Löwendickicht, von dem der, der Böses wider Jahve sann, ausging: „Nun zieht wider dich der Zerstörer heran" und N. schildert nun mit dramatischer Lebendigkeit das Heranziehen der Krieger, die zum Sturm sich rüsten und schließlich die Stadt erobern, die Palastbewohnerinnen wandern in die Verbannung, ihre Mägde werden abgeführt. Ninive gleicht dem Wasserteich, dessen Wasser fliehen, man will dem Einhalt tun, aber da ist kein Halten möglich. Der Feind plündert und führt Schätze ohne Ende fort, überall Öde und Verheerung, Zittern und Zagen. Das Dickicht der Löwen ist vom Feuer verzehrt, die jungen Löwen wird das Schwert fressen, nicht mehr wird ihr Gebrüll gehört.

c. 31–7 bringt das zweite Wehe über Ninive, der Blutstadt, der Buhlerin, die Völker mit ihrer Buhlerei umgarnte und Nationen mit ihren Zaubereien, überall Durchbohrte, Leichen ohne Ende. Der Buhlerin gleich wird sie entehrt werden, so daß Völker ihre Blöße und Königreiche ihre Schande sehen. Erbarmungslos wendet sich jeder von Ninive ab: Ninive ist verheert, wer könnte es bedauern?

Daran schließt sich 38–17 ein Spottlied über Ninive. Ninive ist nicht besser als No Ammon, das durch die Wasser des Nil geschützte und einst für unüberwindlich gehaltene, das zahlreiche Kämpfer hatte, trotzdem mußte es in die Verbannung, ihre Kinder wurden zerschmettert, über die Angesehenen warf man das Los, die Großen legte man in Ketten. So wird es auch Ninive gehen: seine Festungen sind Feigenbäume, sein Volk Frühfeigen, seine Männer werden zu Weibern, freiwillig öffnen sich den Feinden die Tore des Landes. Mag es auch noch so sehr sich auf die bevorstehende Belagerung rüsten, seine Führer und Krieger zahlreich wie die Heuschrecken und die Sterne des Himmels sein, es geht mit ihnen wie mit den Heuschrecken, die am kalten Tage erstarrt an der Mauer hängen, kommt aber die Sonne mit ihren erwärmenden Strahlen, so verschwinden sie und keiner kennt ihren Platz. Das Wort schließt mit einem Wehe über die schlummernden Hirten

und die schlafenden Helden. Es gibt keine Linderung für Ninive, tötlich ist der Schlag, der es getroffen, alle die davon hören, schlagen in die Hand 3 18. 19, wozu ein Interpolator fügt: „über dich, denn über wen ist nicht dein Frevel beständig ergangen." Wie in den andern von Ninive handelnden Stücken von 2 2 ab, so verläuft auch hier die Darstellung im wesentlichen in Fünfern.

Was die Frage der Abfassung dieser Stücke angeht, so ist umstritten nur der alphabetische Psalm und der Trostspruch an Juda, während abgesehen von Happel die Abfassung der direkt sich mit Ninive beschäftigenden Stücke von niemand bestritten ist.

Sellin will auch das alphabetische Lied wie den Trostspruch über Juda auf Nahum zurückführen, in bezug auf letzteren Punkt hat schon Duhm ebenso geurteilt, während er das alphabetische Lied aus späterer Zeit ableitet. Man wird Sellin Recht geben müssen, wenn er die Ablehnung des Nahum als Verf. des alphabet. Liedes aus dem Grunde, daß diese alphabet. Lieder aus späterer Zeit stammen, als ungenügend begründet abweist, aber nicht darum handelt es sich, ob nicht schon um 670 ein alphabet. Lied entstanden sein kann, sondern ob das in allgemeinen Wendungen sich ergehende Lied, das nachweisbar starke Berührungen mit andern Stellen des ATs hat und das durchweg in Doppeldreiern verläuft, das zudem an keiner Stelle ahnen läßt, um welche spez. Situation es sich handelt, von dem Manne stammt, der in den sicher von ihm herrührenden Stücken mit starker Eigenart und lebhafter Phantasie fast durchweg in Fünfern schreibt, herrühren wird. Hier wird die größere Wahrscheinlichkeit doch dafür sprechen, daß das alphabet. Lied auf eine andere Hand zurückgeht und diese Wahrscheinlichkeit wird noch durch den Zustand verstärkt, in dem das erste Drittel unsers Buches sich befindet. Etwas anders liegt die Sache mit dem Trostspruch an Juda: hier haben wir im Bau der Verse denselben Rhythmus wie in den ersten Stücken des Nahum, hier wird sich auch unschwer ein Zusammenhang mit den Nahum-Stücken herstellen lassen. Trotzdem wage ich nicht mit der Bestimmtheit wie Sellin die Abfassung durch Nahum zu vertreten, und man wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß für den Verf. dieser Verse 1 12aαb. 13. 14 2 1. 3 anscheinend sowohl das Gericht an Assur vollzogen, als auch andrerseits die Bedrückung Judas andrer Art gewesen ist, als sie von Assur in den letzten Jahrzehnten seiner Herrschaft ausgeübt ist. Wäre wirklich Nahum der Verf., sollte man auch diese Verse nicht vor, sondern hinter den Ninivesprüchen erwarten. Die jetzige Textverwirrung erklärt sich nur, wenn diese Verse frei umliefen und durch einen Redaktor auf den Rand der Nahum-Rolle geschrieben sind, von dem sie dann wie das alphabet. Lied mit dem eigentlichen Nahum-Text in engeren Zusammenhang gebracht sind. Wie das geschehen ist, das im Einzelnen nachzuweisen ist unmöglich.

§ 2. Vaterland und Zeit des Propheten.

In der Überschrift allein erfahren wir etwas über die Heimat des Propheten: er stammte aus Elḳoš. Leider wissen wir über die Lage desselben nichts Sicheres, nur das ist zweifellos, daß die erst im 16. Jhdt. auftretende Tradition, welche Elḳoš mit Alḳuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identifiziert, haltlos ist. Eher verdient immer noch die von Epiphanius (vgl. ZDPV I, 222f.) bezeugte Überlieferung Beachtung, wonach der Ort in der Nähe von Bēt ʿGibrīn d. i. Eleu-

theropolis in Juda zu suchen wäre. Hieronymus (in prologo comment. ad Nah.) will den Geburtsort des Nahum in Elcesi d. i. el-Kauze in Galiläa suchen, vgl. Eusebius Onomasticon und Cyrillus Alex. zu Nah 1 1. Da Nahum aber nur auf Juda Rücksicht nimmt, bleibt das Wahrscheinlichste, daß er Judäer war.

Über die Zeit, in der Nahum gewirkt hat, sagt die Überschrift gar nichts, so daß wir durchaus auf das Buch selbst angewiesen sind. In neuerer Zeit hat man besonders c. 3 8ff. heranzuziehen gesucht, wo die Zerstörung No Amons d. i. Thebens in Ägypten als Weissagung der kommenden Vernichtung Ninives angesehen wird, eine Nachricht, mit der noch Hitz. u. a. so wenig anzufangen wußten, daß sie die vv. 8—10 gradezu als späteren Einsatz streichen wollten. Schrader (Keilinschriften und Altes Testament[2] S. 450ff.) hat an den Kampf Asurbanipals von Assur erinnert, den er gegen Urdamani d. i. Rud-Amon führte, in dem Theben erobert wurde. Darauf beziehe sich Nahum als auf ein in der Erinnerung lebendiges Ereignis, demnach müsse er um 660 geschrieben haben. Aber dagegen hat Wellhausen lebhafte Bedenken geltend gemacht: weder hätte damals Nahum mit einer derartigen Bestimmtheit die Vernichtung Ninives verkündigen können, noch wäre die von den Assyrern erfolgte Eroberung No Amons ein besonders geschickt gewähltes Beispiel gewesen, insofern eine Antwort auf die Frage an den Sieger: bist du besser als No Amon? nicht zu fern gelegen hätte. Er entscheidet sich daher für die Annahme, daß über No Amon noch einmal in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts. eine Zerstörung gekommen sei, die der Prophet hier anziehe, da es nicht wahrscheinlich sei, wie auch Schrader meint, daß der Prophet auf ein Jahrzehnte zurückliegendes Ereignis verweise. Jeder, der eine zeitgeschichtliche Bedingtheit der Propheten zugibt, wird dem ersten Einwand Wellh.s beistimmen müssen. Anders ist das dagegen mit seinen beiden andern Gründen. Weder ist es durchaus nötig, daß diese Eroberung ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit war, noch läßt sich gegen die Frage: „bist du besser als No Amon" so wie Wellh. es tut, polemisieren. War No Amon durch seine Lage am Nil in ganz ähnlicher Weise befestigt wie Ninive, so daß seine Eroberung ganz ungewöhnliche Schwierigkeiten bot, so ist sowohl die Vergleichung mit Ninive denkbar, als auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß die Eroberung No Amons als eine kriegerische Leistung ersten Ranges längere Zeit in der Erinnerung der Völker lebendig blieb. Und bei einem judäischen Propheten ist dieser Hinweis auf den Fall der ägyptischen Hauptfeste um so wahrscheinlicher, als damit auch für Juda die letzte Hoffnung auf Befreiung vom assyr. Joch vernichtet war. Wir stimmen demnach mit Schrader, was die historische Beziehung von 3 8ff. angeht, überein, setzen aber mit Wellh. die Abfassung unserer Kapp. erheblich später als jener. Kuenen (II § 75) hat die von Wellh. herausgehobene Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, daß er die Prophetie auf die Belagerung Ninives durch Kyaxares von Medien beziehen wollte, welche durch die Scythen gestört wurde, während Ewald gar an den Kampf des Phraortes gegen die Assyrer dachte, vgl. Herod. I, 102ff. Letztere Ansicht ist schon um deswillen unannehmbar, weil dieser Kampf zu einer besondern Gefahr für Ninive nicht führte: Phraortes wurde, bevor er Ninive erreichte, geschlagen und getötet. Aber auch an die durch die Scythen vereitelte Belagerung Ninives kann nicht gedacht werden, denn wie vertrüge sich diese absolute Sicherheit, mit der der Prophet dem kommenden Untergang entgegensieht, vgl. besonders 3 18. 19, mit diesem für Ninive ohne besondere Folgen gebliebenen Ereignis? Es kommt dazu, daß diese erste Belagerung

unter Kyaxares keineswegs sicher bezeugt ist. Herodot ist der einzige Zeuge, während Abydenus (vgl. Eusebius Chron. I, 37 ed. Schoene) damit nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Wellhausen erinnert daran, daß, wenn damals die Meder Ninive belagert hätten, die Assyrer schwerlich Nabopalassar gegen die Scythen hätte schicken können. Wir setzen daher mit Wellhausen unsere Prophetie gegen den Ausgang des 7. Jhdts. an, als sich der Sturm des Kyaxares und Nabopalassar auf Ninive vorbereitete, bezw. als der Kampf zwischen den Assyrern und diesen Gegnern vgl. 3 13 schon begonnen hatte. Freilich war damals die Macht der Assyrer in Palästina schon gebrochen, aber wer sich vergegenwärtigt, was Juda seit mehr denn einem Jhdt. von Assur zu erdulden hatte, der wird auch begreifen, daß Juda, auch nachdem es unmittelbar von Assur nichts mehr zu fürchten hatte, doch mit leidenschaftlichem Hasse diesem seinem Todfeind gegenübersteht und mit lebhafter Schadenfreude sich an dem Untergange Ninives weidet. Eine ganz andre Auffassung hat jüngst O. Happel zu vertreten gesucht. Ausgehend von der Eigentümlichkeit Nahums, die abweicht von allen vorexilischen Propheten und ihre Analogie nur in der nachexilischen Zeit hat vgl. unten, sucht er den Nachweis zu führen, daß Ninive Deckname für das syrische Reich unter Antiochus IV. sei. Kap. 2. 3 seien am Anfang der Verfolgung geschrieben und verheißen den Untergang des Feindes unter dem Bilde der Zerstörung der feindlichen Stadt, während Kap. 1 in seiner Urgestalt zur Zeit der Erhebung der Makkabäer 167 geschrieben sei. Nach Happel hat Kap. 1 dann eine doppelte Bearbeitung A und B erfahren, die von ihm in das Jahr 165 gesetzt werden, an dessen Ende Judas den Tempel reinigt und den Kult wiederherstellt. Die Gründe für diese Auffassung sollen besonders in den in Nahum vorausgesetzten Zeitverhältnissen liegen. Es ist nicht möglich im Einzelnen die Beweisführung zu prüfen: sie beruht zum Teil auf irrigen Deutungen des Textes, zum Teil auf wenig oder nichts beweisenden Parallelen z. B. mit dem Siegeslied der Judith oder auf Zeugnissen wie Tob 14 4 ff. M. E. scheitert diese Anschauung Happels schon an der Geschichte des Kanons: zur Zeit, in der Nahum in seiner jetzigen Gestalt entstanden sein soll, war der zweite Kanon schon geschlossen, nur so begreift man, daß ein Buch wie die Apokalypse des Daniel, die offenbar eine ganz andere Rolle bei den Juden gespielt hat als unser Buch, nicht mehr in den Kanon hineinkam. JSir 49 10 ist als Beweis, daß der Siracide das Dodekapropheton gekannt hat, nicht anzutasten. Wenn Happel schreibt: „Daß die zwölf Prophetenbücher des jetzigen Kanon jenen JSir 49 10 genannten Propheten zukommen und damals schon alle existierten, kann ebenso wenig gefolgert werden, als daß wegen der Erwähnung des lobsingenden David 47 9 ff. kein Psalm nach Sirach entstanden sein könne", so besagt dies Raisonnement nichts: kein Mensch kann aus JSir. den Schluß ziehen, daß er schon die Hagiographen als fest abgeschlossene Sammlung gekannt hat. Wenn aber JSir. neben Jesaja, Jeremja, Ezechiel οἱ δώδεκα προφηταί nennt, wer anders soll und kann das gewesen sein als die Verfasser des sogenannten δωδεκαπρόφητον? Ich muß deshalb Happels Anschauung über die Zeit der Entstehung unsers Buches für verfehlt halten.

§ 3. Religionsgeschichtliche Bedeutung des Buches.

Unser Buch nimmt eine eigenartige Stellung in der prophetischen Literatur ein. Die Schriften der Propheten geben uns sonst den Niederschlag ihrer pro-

phetischen Tätigkeit in Israel bezw. Juda. Davon ist keine Rede, denn unser Buch beschäftigt sich ausschließlich mit Ninive bezw. Assur. Die Propheten sind an Israel gesandte Boten Jahves, die „Sturmvögel des Gerichts", welche in den Wendepunkten der Geschichte auftretend das über Jahves Volk heraufziehende Gewitter verkündigen und, indem sie in des Volkes Sünde und Schuld die letzte Ursache für solch Gericht sehen, zu Bußpredigern an das Volk werden. Ein Prophet in diesem Sinn war Nahum nicht: von einer Gerichtsverkündigung an Juda ist ebenso wenig die Rede wie von einer Bußpredigt an das Volk, über die sittlich-religiösen Zustände desselben, die sonst im Mittelpunkt der prophetischen Predigt stehen, erfahren wir hier nichts. Nahum steht unter den Nachwirkungen des Deut., er steht den Fremden mit Animosität gegenüber vgl. Bertholet Stellung der Israeliten und Juden S. 105f., Judas Sünde ist für ihn verschwunden, er sieht nur der Fremden Sünde, die sich an Juda vergreifen. Es ist so, wie Cornill sagt, daß der religiös-prophetische Gehalt des Buches fast ausschließlich darin besteht, daß Jahve der Vollstrecker des Strafgerichts an Ninive ist; der Hinweis auf die Wiederherstellung Jakobs 2_3 gehört wahrscheinlich einer überarbeitenden Hand zu vgl. zu dem v. Nahum ist also ein Vertreter der einseitig nationalen Prophetie, gegen die Jeremja zu kämpfen hatte. Unser Buch ist demnach weniger eine eigentlich prophetische Schrift als vielmehr eine poetische: „sie enthält eine vorzugsweise unter aesthetischen Gesichtspunkten gebildete Schilderung, in welcher die Phantasie eines Dichters die Propheten nachahmt" (Baudissin ThLZ 1899 S. 104). Als solch poetisches Erzeugnis ist das Buch von Wert: „die Sprache ist voll Kraft und Anmut, und von einem dithyrambischen Schwung, wie nur die echte Leidenschaft ihn verleiht — der Schmerzens- und Racheschrei der ganzen von jenem entsetzlichen Volke gequälten und zertretenen Menschheit tönt uns aus dem Buche Nahums mit hinreißender Gewalt entgegen" (Cornill, Einleit. ins AT. § 29).

§ 4. Literatur.

E. Kreenen Nahumi vaticinium philologice et critice expositum, Hardervici 1808. C. W. Justi Nahum neu übersetzt und erläutert, Leipzig 1820. A. G. Hoelemann Nahumi orac. versibus germ. et schol. illustr., Leipzig 1842. O. Strauß Nahumi de Nino vatic. explan., ex Assyr. monumentis illustr., Berlin 1853. Vance Smith the prophecies relating to Ninive and the Assyrians, London 1857. L. Reinke Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum, Münster 1867. H. Gunkel Nahum 1 in ZATW XIII, 223ff. G. Bickell in Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1894. Abhandl. V. A. Billerbeck und A. Jeremias Der Untergang Ninives in Beiträgen zur Assyriologie III, 1 S. 87ff. Paul Ruben Oracle of Nahum. Societ. of Bibl. Arch. 1898 S. 173ff. A. W. Ackermann Prof. Nahum, Stockholm 1898. G. Buchanan-Gray The alphabet poem in Nahum Expos. 1898 S. 207ff. vgl. 304f. O. Happel Der Psalm des Nahum metrisch untersucht, 1900 Theol. Quartalsschr. LXXX Heft 2. A. B. Davidson Nahum, Habakuk, Zephanjah, Cambr. 1899. Arnold The composition of Nahum $1_1 - 2_3$ ZATW XXI S. 225ff. O. Happel Das Buch des Propheten Nahum 1902. P. Haupt Eine alttestamentliche Liturgie für den Nikanortag ZDMG 1907 S. 275ff. — The book of Nahum 1908. P. Kleinert Nahum und der Fall Ninives StKr 1910 S. 501ff. W. H. Ward Intern. Critic. Comment. 1912. Zur Metrik vgl. W. Staerk Amos, Nahum, Habakuk 1908.

1 [1]Spruch über Ninive. Buch der Weissagung des Naḥum von Elkoš.

v. 1. Die Überschrift reicht jedenfalls in alte Zeit hinein, denn nur aus ihr wissen wir Näheres über die Heimat des Naḥum. Freilich auch nicht mehr als den Namen Elḳoš, denn im AT wird dieser Ort sonst nie erwähnt. Die Tradition schwankt ebenfalls hin und her. Völlig außer Betracht bleiben muß die erst im 16. Jhdt. auftretende, die den Ort mit Alḳuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identifiziert, wo bei Christen, Juden und Muhamedanern das Grab des Propheten hohe Verehrung genießt. Ebenso wenig hat aber die von Hieronymus erwähnte Tradition für sich, wonach Elḳoš für identisch gehalten wurde mit der Trümmerstätte Helcesäi oder Elcesi in Galiläa, die wohl dem heutigen El-kauze entspricht, $2^1/_2$ Stunden südwestlich von Tibnîn, denn Naḥum war zweifellos ein Judäer, der nach der Zerstörung des Nordreichs in Juda lebte. Auch die von Epiphanius bezeugte Überlieferung ist wenig wahrscheinlich, wonach Elḳoš in der Nähe von Bēt 'Gibrîn d. i. Eleutheropolis zu suchen wäre vgl. ZDPV I, 222ff. Der Inhalt des Buches spricht doch am ehesten dafür, daß N. Judäer war vgl. $1_{11.14}$. Aber es fehlen uns alle Mittel, Sicheres über die Lage des Ortes festzustellen. Vgl. zu dieser Frage der Heimat des Naḥum auch Beiträge zur Assyriologie III, 1 S. 90ff. Wahrscheinlich stammt 1a von andrer Hand wie 1b, das wohl die urspr. Überschrift war.

I. Kap. 1, 2–10. 12aβ (?). Preis Jahves, der zum Gericht erscheint und es an seinen Feinden vollzieht, ein Bruchstück eines alphabetischen Psalms, der mit einem Hinweis auf die Eigenschaften Jahves beginnt, die er am Tage des Zornes betätigt, er schildert sodann das Entsetzen, das die Natur bei der Theophanie ergreift, und weist endlich auf seine richterliche Tätigkeit.

Leider ist der Text stark verderbt. Wie nämlich schon mehrfach bemerkt (vgl. Delitzsch Kommentar zu den Pss.[4] S. 124 und Bickell in ZDMG XXXIV, S. 559f.) ist das Kap. bezw. ein Teil desselben alphabetisch geordnet, und es hat nicht an Versuchen gefehlt, mit dem hier vorliegenden Material das ursprüngliche Lied völlig zu rekonstruieren. Diese Versuche sind gescheitert und mußten es, denn es ist mit unserm Liede offenbar nicht anders wie mit andern alphabet. Liedern, bei denen die alphabet. Anordnung nicht mehr erhalten ist: der Text ist verderbt, auch mannigfach überarbeitet von solchen, denen diese alphabetische Anordnung gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Dazu kommt die Tatsache, daß mit unserm Liede am Schluß Verse verbunden sind, die mit dem alphabet. Liede ursprünglich nichts zu tun hatten. Aus den ב- ג- ה-Versen hat Gunkel den schwerlich zu beanstandenden Schluß gezogen, daß ursprünglich jeder Buchstabe je einen Vers einleitete, so daß das Gedicht demnach ursprünglich aus 22 Versen bestand, von denen jeder meist aus zwei selbständigen Sätzen von gleicher Länge bestand, wie das die vv. 4ff. wahrscheinlich machen. Am meisten Bedenken gewährt Gunkels Wiederherstellung der zweiten Hälfte des Liedes vgl. ZATW XIII, 223ff. Bickell hat in einer neuen Untersuchung den Bedenken Gunkels Rechnung getragen und sich zum Teil dessen Emendationen angeeignet, zum Teil aber auch neue Verbesserungen vorgeschlagen und vor allem seine Rekonstruktionsversuche auch auf den zweiten Teil des Gedichts ausgedehnt. Arnold (ZATW XXI S. 215ff.) hat den Versuch gemacht, in v. 2–10 die Buchstaben א–כ aufzuzeigen, wozu v. 12b die ש-Str. bringt, so daß also zwischen v. 10 und 12b die Verse mit ע, פ, צ, ק und ר standen, deren Stelle jetzt v. 11. 12a einnehmen, eine Rekonst., die Arnold aber auch nur durch starke Verschiebung der vv. durchzuführen vermag: so soll 2b hinter 9a, 3a hinter v. 7, 9bc vor 9a, 8b dagegen hinter 9b, und 8a hinter 9c ihre Stelle gehabt haben. O. Happel endlich hat den Nachweis zu führen versucht, daß 1_2–2_1 zwei gesonderte Aussprüche enthalte, von denen der erste die vv. 2–10, der zweite die vv. 11–2_1 umfaßt. Beide zusammen stellen die Überarbeitung eines ursprünglich fortlaufenden alphabetischen Gedichts dar. Wellhausen (kleine Proph.[3]) gibt für 1_{2-8} alphabet. geordnete Verse zu, die nicht von Naḥum herrühren, bestreitet aber für die folgenden Verse diese alphabet. Ordnung. Nach Wellh. kann der echte Naḥum nicht erst mit 2_2 einsetzen, „vielmehr scheint ein späterer den alten Anfang poetisch umgearbeitet zu haben, damit aber

[2a](א) Ein eifersüchtiger Gott ist *Jahve* | ein Rächer und voll Zorn. || ([3aα]Jahve ist langmütig und groß an *Huld*) | [3b](ב) In Sturm und Wetter ist sein Weg, | und Gewölk ist der Staub seiner Füße. || [4a](ג) Er schilt das Meer und legt es trocken, | und alle Ströme dörrt er aus. || [4b](ד) Es verschmachtet Basan und Karmel, | und die Blüte des Libanon verwelkt. || [5a](ה) Die Berge erdröhnen vor ihm, | und die Hügel zergehen. || [5b](ו) Die

in der Mitte stecken geblieben zu sein". Auch ich habe in der 1. Aufl. versucht die alphabetische Anordnung durch das ganze Gedicht durchzuführen, aber ich habe mich überzeugen müssen, daß das nur mit der größten Gewaltsamkeit möglich ist. Man wird zugeben müssen, daß die Frage bei v. 2—10 anders liegt als bei den vv. 11ff.: während dort die Wiederherstellung der alphabetischen Anordnung mit leichter Mühe möglich ist, und daher auch unter den Exegeten ziemlich starke Übereinstimmung über den zu rekonstruierenden Text besteht, gehen die Meinungen betreffs der vv. 11ff. sehr stark auseinander: so viel Versuche der Rekonstruktion, so viel verschiedene Texte. Das weist darauf hin, daß diese vv. 11ff. nicht auf dieselbe Hand wie 2—10 zurückgehen, daß es vielmehr mit den vv. 11—14 seine besondere Bewandtnis hat vgl. zu v. 11ff. In v. 2ff. hat jeder Buchstabe nur ein einziges Distichon mit meist dreihebigen Stichen.

v. 2 beginnt mit einer Charakterisierung Jahves, dessen Erscheinung zum Gericht im folgenden näher beschrieben wird. — In 2a hat LXX einen einfacheren Text gelesen, nämlich אל קנוא ונקם יהוה בעל חמה, Gunkel hält dies für den ursprünglichen Text. Vergleichen wir aber Ex 20$_5$ 34$_{14}$ Dtn 4$_{24}$ 5$_9$ Jos 24$_{19}$, wo überall אל קנוא Präd. zu יהוה ist, so werden ונקם u. יהוה ihre Stellen tauschen müssen und das zweite נֹקֵם י׳ ist als durch Dittographie entstanden zu tilgen (Marti). Zu בעל חמה vgl. K. § 128u und zu נקם vgl. Jes 34$_8$ 63$_4$. Ist die Vermutung richtig, daß ursprünglich dies Kap. oder doch die ersten Verse ein alphabetisches Lied enthielten, in dem jeder Buchstabe des Alphabets ein Distichon einführt, so können 2b und 3a hier nicht ursprünglich sein, denn erst 3b folgt der Vers mit ב. 3aα ist mildernde Glosse zu 2a, während 3aβ hinter 9aα gehört, 2b aber bildet die נ-Strophe, die hinter 9a 3aβ gehört, wie schon Bickell erkannt hatte. Zu נטר scil. אפו vgl. Lev 19$_{18}$ Ps 103$_9$. Zu 3a vgl. Ex 34$_6$f. Num 14$_{18}$ Neh 9$_{17}$ Jo 2$_{13}$ Jon 4$_2$ Ps 103$_8$: aus diesen Parallelen folgt mit ziemlicher Sicherheit, daß statt כח vielm. חסד zu lesen ist, vgl. zu גדל־חסד Ps 145$_8$. In LXX ist יהוה vom Anfang von 3b mit Recht zum Schluß von 3a gezogen, vielleicht ist es überhaupt zu tilgen, da es zum Verständnis nicht notwendig ist und das zweite Versglied in 3a überfüllt. Dadurch daß es am Anfang von 3b verschwindet, gewinnen wir den Vers mit ב. Zu שערה = סערה vgl. Job 9$_{17}$, beide Ww. סופה und סערה auch Jes 29$_6$ Ps 83$_{16}$ verbunden. אבק ist im Unterschied von עפר der leichte, aufwirbelnde Staub, mit ihm werden die Wolken zusammengestellt, statt verglichen: von Wolken umhüllt kommt Jahve zum Gericht vgl. Ex 19$_{16}$ff. Die Änderung des Part. גוער ist unnötig, ebenso die des ויבשהו in ויבש vgl. החריב. Statt וַיַּבְּשֵׁהוּ ist וַיְבַשֵּׁהוּ oder וַיְיַבְּשֵׁהוּ zu lesen vgl. K. § 69u. Da v. 5a den Vers mit ה bringt, so müßte der mit ד in 4b vorliegen: der jetzige Text ist ohne Zweifel verderbt, was auch das am Anfang und Schluß sich findende אמלל beweist, die alten Verss. haben sicher zwei verschiedene Verb. gelesen. Unmöglich ist ursprüngliche LA אבל vgl. Buhl in ZATW V, 181, aber auch nicht דצק (Bickell), das rein arabisch ist, am wahrscheinlichsten דָּאַב vgl. Jer 31$_{12.25}$ (Gunkel) oder דלל vgl. Jes 19$_6$ 38$_{14}$. Basan, Karmel, Libanon sind als fruchtbare und an kräftigen Pflanzen bezw. Bäumen reiche Gegenden genannt. 5a (ה) weist auf das Erdbeben der Berge vor dem zum Gericht erscheinenden Gott vgl. Mch 1$_4$. Dem הגבעות entsprechend ist wohl mit LXX Trg. הֶהָרִים zu lesen vgl. Thren. 4$_5$, die Einfügung von כל vor הגבעות wird weder von den Verss. empfohlen, noch vom Metr. gefordert. Zu 5a vgl. Mch 1$_{3.4}$ Hab 3$_8$. v. 5b (ו) setzt noch die Beschreibung der Theophanie fort. Bei der massor. Vokalisaton kann nur übersetzt werden: „und die Erde erhebt sich vor ihm", aber sprachl. wie sachlich ist diese Auffassung bedenklich,

Erde *erbraust* vor ihm, | der Erdkreis samt allem, was darauf wohnet. ^{6a}(ז) Wer hält Stand vor seinem Zorn, | wer besteht bei der Glut seines Grimms? || ^{6b}(ח) Seine Glut ergießt sich wie Feuer, | und Felsen werden von ihm *entzündet*. || ^{7a}(ט) Gütig ist Jahve gegen die auf ihn *Hoffenden, | eine* Feste zur Zeit der Not. || ^{7b}(י) *Jahve* kennt die bei ihm Zuflucht suchen, | ^{8a}*er birgt sie* bei überschwemmender Flut. || ^{8b}(כ) Den Garaus macht er seinen *Widersachern*, | und seine Feinde *stößt er* in die Finsternis. || ^{9b}(ל) Nicht zweimal wird er *an seinen Widersachern Rache

---

jenes insofern die intransitive Bed. von נשא nicht zu rechtfertigen ist, dies, insofern es zum zweiten Stichos nicht paßt, auch statt מפניו eher ein תחתיו oder ähnliches stehen sollte vgl. Mch 1$_{4}$. Duhm schlägt וַתִּשַּׁח nach Hab 3$_{6}$ vor. Vor תבל ist ו mit Wellh. zu streichen vgl. Jes 34$_{1}$ Ps 24$_{1}$ 98$_{7}$. v. 6a (ז) Vor diesem Zorne Jahves kann Niemand bestehen vgl. Jer 10$_{10}$. Ohne Zweifel ist mit Bickell zu lesen זעמו מי יעמד לפניו, er erinnert daran, daß, nachdem aus ursprünglichem לפניו מי geworden war לפני ומי, notwendig dies לפני an den Anfang des Verses treten mußte vgl. ZDMG a. a. O. v. 6b (ח) gibt die sachl. Begründung zu der negativen Frage: selbst die Felsen, das Bild des Festesten, halten vor seinem Zornesfeuer nicht Stand vgl. Dtn 4$_{24}$ I Reg 19$_{11}$ Jer 23$_{29}$. Im letzten Glied steckt jedenfalls ein Fehler, denn נתצו kann keine Wirkung des Feuers sein. Am leichtesten ist die Änderung in נצתו vgl. Jer 2$_{15}$ 9$_{9}$. נתכה ist im ersten Stichos nicht zu beanstanden, ebenso wenig ממנו, von Jahve, dem בעל חמה, geht ja die Glut aus vgl. Dtn 32$_{22}$. 7a (ט) ist 7b (י) parallel und bildet den Gegensatz zu 8 (כ). Daraus hat Gunkel mit Recht gefolgert, daß hinter טוב יהוה ein dem חוסי בו entsprechender Begriff verloren gegangen ist, ein Schluß, der um so sicherer ist, als die erste Vershälfte טוב יהוה zu kurz ist, und LXX übersetzt: χρηστὸς Κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, so daß also wohl קֹוָיו hinter ל einzusetzen ist vgl. Ps 25$_{3}$ 37$_{9}$ 69$_{7}$. Zum Inhalt vgl. Ps 34$_{9}$ 46$_{2}$ Jer 16$_{19}$. Da mit כלה v. 8 offenbar der Vers mit כ beginnt, so bleiben für den Vers mit י übrig: וידע חסי בו ובשטף עבר. Abgesehen von dem zu streichenden ו, das infolge der Verknüpfung der Worte mit dem Vorhergehenden entstand, fällt die erste Vershälfte als zu kurz auf, offenbar ist יהוה nach ידע ausgefallen, das, auch ganz abgesehen vom Versbau, als Subj. nicht zu entbehren ist. Zu ידעי vgl. Ps 1$_{6}$. Nicht minder verstümmelt ist die zweite Vershälfte, welche Bickell durch קֵץ נִיֹּה ergänzen wollte, was aber mit Recht von Gunkel abgewiesen ist, da erst der folgende Vers auf Jahves Feinde und ihr Geschick Bezug nimmt, hier erwartet man nach dem parallelen Vers ein Verb., das den Schutz zum Ausdruck bringt, also etwa יַסְתִּירֵם, wie Sellin vorschlägt oder יְמַלְּטֵם bezw. יִשְׁמְרֵם, wie Bickell liest. Zum Bilde von der Flut vgl. Jes 8$_{7}$f. 28$_{15}$ Ps 124$_{4}$ Dan 11$_{10. 40}$. v. 8 (כ) beginnt mit der Schilderung des Gegensatzes. Da das Suff. in מקומה im Zusammenhang ohne jede Beziehung ist, so muß hier offenbar ein Fehler stecken. Die alten Verss. haben außer Vulg. und Syr. sämtlich ein Part. von קום gelesen, Aqu. und Quinta jedenfalls מקמיו, vielleicht auch Theod. vgl. LXX und Trg Da Jer 30$_{11}$ 46$_{28}$ עשה כלה mit ב konstruiert, ist, so ist wohl auch hier בקמיו zu lesen vgl. ZATW V, 181. Zu קמיו von den Feinden Jahves vgl. Dtn 33$_{11}$ Ps 18$_{40}$ u. ö. In der zweiten Vershälfte wollte Steiner nach Prov 13$_{21}$ חשך zum Subj. machen, doch ist das nach den parallelen Versen nicht wahrscheinlich, sie legen Jahve als Subj. nahe. Dann kann freilich ירדף kaum ursprünglicher Text sein, weil sich mit diesem Verb. in Verbindung mit חשך kein befriedigender Sinn gewinnen läßt. Wellh. schlägt ינדף oder ידף vor, was sich kaum empfiehlt, da נדף vom Verwehen der Spreu, des Rauchs usw. steht; besser empfiehlt sich Gunkels יַהֲדֹף oder vielmehr יֶהְדֹּף, das auch sonst von Jahve gebraucht wird vgl. Dtn 9$_{4}$ Jer 46$_{15}$ und besonders Job 18$_{18}$, wo dasselbe Verb. in derselben Verbindung sich findet. Um die ל-Strophe zu gewinnen, hat man als Forts. v. 9b angesehen, an den sich v. 9aβ anschließen soll. In 9b liegt jedenfalls eine Textverderbnis vor, weil der Gedanke: „nicht

nehmen*, | $^{9a\beta}$denn bis zur Vollendung führt er es aus. || $^{9a\alpha}$(מ) Was denkt ihr von Jahve? | $^{3a\beta}$Ungestraft läßt Jahve nichts, || ^{2b}(נ) ein Rächer seinen Widersachern ist Jahve, | und trägt seinen Feinden nach. || ^{10}(ס) *Abgeschnittene Dornen sind sie alle*, | verzehrt wie Stoppeln *vom* Feuer. || ($^{12a\beta}$(ע) Es verschwinden so Tyrannen, | und so werden Mächtige vernichtet. ||)

$^{12a\alpha}$So spricht Jahve: ich habe dich gedemütigt, | und will dich nicht wieder

---

zweimal erhebt sich eine Not" ein im Zusammenhang viel zu schwacher, auch die Redensart: „eine Not erhebt sich" ohne Analogie ist. LXX las לֹא יָקוּם ... בְּצָרָה, danach ist wohl zu korrigieren לֹא יָקוּם .... בְּצָרָיו, da בְּצָרָה keinen irgendwie verständlichen Sinn gibt vgl. v. 2b. Klar wird der Ged. dieses Versgliedes erst durch כלה הוא עשה: eben weil er sie sofort mit Vernichtung straft, nimmt er nicht zweimal Rache vgl. I Sam 3_{12}. Zum zweiten Glied vgl. Ez 11_{13}. Da כי עד im Beginn von v. 10 keinen Sinn gibt, auch mit dem sofort folgenden Wort der Vers mit ס beginnen müßte, so verdient die Vermutung Bickells Beachtung, der im zweiten Glied von v. 9 noch ein Wort vermißt, daß nach Gunkel vielleicht in כי עד steckt und לָעַד zu lesen ist vgl. Ps 9_{19}. Besser will Marti כי עד vor כלה setzen und letzteres כַּלֵּה vokalisieren: „denn bis zur Vertilgung vollführt er sein Werk" vgl. I Sam 3_{12} 26_{8} II Sam 20_{10} vgl. auch II Reg 13_{19} פעמים und עד־כלה. Zu dem absol. Gebrauch von עשה vgl. Ps 22_{32} 37_{5} 52_{11} Mal 3_{17}. In 9aα liegt vielleicht der Vers mit מ vor. Wie aber ist die מ-Strophe zu ergänzen? Natürlich kommen wir hier über Vermutungen nicht hinaus. Am besten scheint mir die Martis dem Zusammenhang gerecht zu werden. Die Frage im Beginn des v. 9aα faßt er in dem Sinn: glaubt doch nicht, daß Jahve etwas vergesse oder ungestraft hingehen lasse und M. schließt daran 3aβ samt dem am Anfang von v. 4 stehenden „Jahve": „Ungestraft läßt Jahve nichts." Diese Ergänzung paßt besser in den Zusammenhang als die von Bickell und mir vorgeschlagene Heranziehung von 3aα: Jahve ist langmütig und von großer Huld. Trifft diese Ergänzung von 9aα durch 3aβ zu, dann wird auch חשב mit אל hier nicht = חשב mit על sein wie Hos 7_{15} Jer 49_{20} 50_{45}: was wollt ihr wider Jahve ersinnen (Sellin), sondern was denkt ihr von Jahve? Zu dieser Gedankenreihe 9a 3aβ würde trefflich die Vermutung Bickells passen, der in 2b die Forts., also hier die נ-Strophe sucht vgl. oben. v. 10, in dem die ס-Strophe vorliegt, ist jetzt jedenfalls verderbt. Leider ist auch mit Hilfe der alten Überss. ein besserer Text kaum zu gewinnen, nur das scheint sicher, daß das gänzlich unverständliche כסבאם von ihnen so nicht gelesen ist. Vgl. zu כסבאם סבואים S. 249. Über כי עד vgl. das zu 9b Bemerkte. וכסבאם סבואים ist neben סירים סבכים völlig unverständlich, auch rhythmisch ist v. 10 nicht in Ordnung, da wir sonst meist dreihebige Verse haben. Treffend hat Gunkel nach Jes 33_{12} כְּסוּחִים für סְבוּכִים vermutet, und danach hat Marti כֻּלָּם eingeschoben, so wäre der erste Stichos in Ordnung. Da יבש neben קַשׁ ein völliges superfluum ist, so ist es viell. aus בָּאֵשׁ verderbt, so daß אכלו כקש באש den zweiten Stichos bildet. Aus v. 12 glaubt Sellin den eigentlichen Schluß des Gedichts die ע-Strophe gewinnen zu können. Ausgehend von der LXX, die אם שלמים übers. κατάρχων ὑδάτων, also wohl משל מים lasen, vermutet S. מֹשְׁלִים als urspr Text, zu dem er ועבר als Verbum zieht, also עברו liest und an den Anfang setzt: es verschwinden so Tyrannen, und so werden Mächtige vernichtet. Sellin ist sich selbst des stark hypothet. Charakters dieser Lösung bewußt: in der Tat scheinen mir weder die Subjj., noch die Prädd., noch das doppelte וכן diese Lösung zu empfehlen. Die Vermutung Martis ist freilich nicht besser: er zieht den ganzen v. 12 zu der an Juda gerichteten Verheißung und will lesen: שָׁלְמוּ יְמֵי רִיבֵי גָּזוּ וְעָבְרוּ עִנּוּתֵיךְ וגו׳. Diese Textänderungen sind ohne jede Stütze in den alten Überss. Da sie uns ganz im Stich lassen und auch der Zusammenhang ein mangelhafter ist, werden wir über Vermutungen nicht hinauskommen.

II. c. 1, 12aαb. 13. 14. 2, 1. 3. Verkündigung des Heils, das für Juda kommt. Von

demütigen. || [13]Ich zerbreche die Stangen deines Jochs, | und zerreiße deine Stricke. |
[14]Und über ihn hat Jahve befohlen: *ich verwüste* dein Grab, | nicht soll fürder
deines *Namens gedacht werden*. || Aus den Häusern deiner Götter rotte ich aus |
Schnitzbild und Gußbild. || 2 [1]Sie auf den Bergen die Füße der Freudenboten, | die
Heil verkünden. || Feiere, Juda, deine Feste, | bezahle deine Gelübde. || Denn nicht
wird ferner der Nichtsnutz durch dich hindurchziehen, | er ist ganz und gar ver-
nichtet. || [3]Denn wiederhergestellt wird der Weinstock Jakobs, | wie der Weinstock
Israels. || Denn verwüstet haben sie Verwüster, | und ihre Ranken vernichtet. ||

---

v. 12 gehören Anfang und Ende zusammen: das ו vor עניתיך ist irrig von עבר abgetrennt, so daß also ענתך ולא אענך עוד den Inhalt des Wortes Jahves bildet. Fraglich ist die Beziehung des Suff. der 2. Pers. Fem. Wohl bestimmt durch v. 14 hat man an den Assyrer gedacht, aber dort in v. 14 handelt es sich um das Suff. der 2. Pers. Mask., hier haben wir aber das Fem., das die Beziehung auf den Assyrer unmöglich macht, auch wäre 12aαb so gefaßt vom Assyrer nicht verständlich. Steht v. 12 tatsächlich, wie wir annehmen, mit $2_{1.3}$ in Beziehung, so ist klar, daß das Suff. Fem. hier kaum andere Beziehung haben kann wie dort, nämlich die auf Juda: die Zeit des Leidens ist vorüber und Jahve will solche Leiden nicht wieder über Juda bringen. In v. 13 müßte ועתה auf die unmittelbar bevorstehende Zukunft gehen, vielleicht aber ist es, weil rhythmisch überschüssig, zu tilgen. Auffallend ist auch מוטהו, da das Suff. ohne erkennbare Beziehung steht, auch ist die Jochstange sonst מוֹטָה, nur hier findet sich מוֹט. Schon Duhm hat vorgeschlagen, den Text nach Lev 26_{13} Ez 34_{27} wiederherzustellen, also מַטֹּת עֻלֵּךְ: „die Stangen deines Jochs will ich zerbrechen". Dann wären מוסרתיך die Seile, mit denen die Jochstangen an Juda befestigt sind vgl. Ps 2_3. Viel umstritten ist die Auffassug von v. 14: während Marti, Duhm u. a. v. 14 mit der Weiss. gegen Ninive verbinden, also mit v. 10, teilw. v. 11 und 2_2, ziehen Procksch, Sellin u. a. v. 14 zu 12aβb. 13 $2_{1.3}$. Bei jener Auffassung bleibt das sprachl. Bedenken, daß man, v. 14 mit der Weiss. gegen Ninive verbunden, wie in 2_2 das Suff. Fem. erwarten sollte; schwerer wiegt das andere Bedenken, daß sich v. 14 in den Zusammenhang 1_{10}aβ. $_{11}$ 2_2ff. nicht recht einfügt: durch v. 14 vor $2_{2.4}$ff. wird die Wirkung der folgenden Schilderung zerstört, es wird daher richtiger sein, v. 14 mit der Ankündigung an Juda zu verbinden. Trifft die Annahme dieser Verbindung zu, so kann der MT in v. 14 nicht in Ordnung sein, denn neben dem Suff. der 2. Pers. Fem., das sich auf Juda bezieht, ist das Suff. der 2. Pers. Mask. hier nicht recht verständlich. Sellin will daher עליו statt עליך lesen, das könnte sich nur auf den Zwingherrn beziehen, auf den der vorhergehende v. weist. Das ו vor צוה wird zu tilgen sein, da es sich nicht um eine Handlung der Zukunft handelt. Zu צוה על = צוה אל vgl. Jes 23_{11}. Der erste Stichos 14aβ ist schwerlich im urspr. Text erhalten, die hier vorliegende Ausdrucksweise ist ohne Analogie, offenbar ist יִזָּכֵר statt יִזָּרַע und שִׁמְךָ statt מִשִּׁמְךָ zu lesen. Als zweiter Stichos ist der letzte des Verses heranzuziehen, der freilich so nicht verständlich ist. Da die vorhergehenden vv. den Kinarhythmus (3 + 2) zeigen, so ist die Vermutung Duhms erwägenswert, daß כי קלות Interpolat. ist, das Verb. vokalisiert er אֲשִׂים „ich verwüste dein Grab", während Sellin übers.: „ich mache einsam dein Grab". S. erinnert an II Sam 13_{20} Jes 54_1 und vergleicht zur Sache Jes 14_{19}f. Aus metr. Gründen verdient diese Erkl. Duhms und Sellins den Vorzug vor der Martis, der קלון statt כי קלות, das nach Sellin Interpolation ist, lesen will. Die folgende Strophe ist metrisch untadelig, aus sachl. Gründen wird sich מבתי statt מבית empfehlen. Zu 2_1 vgl. Jes 52_7; zu מבשׂר vgl. Jes 40_9; es sind die Boten, die mit ihrer Freudenbotschaft Jahve vorauseilen. שלום bezeichnet den Zustand des kommenden Heils. Zu 1aβ vgl. Jer $31_{11.13}$. In 2b ist mit LXX כָּלָה zu vokalisieren. v. 3 gibt die weitere Begründung zu dieser Freude, zu der v. 2 auffordert. Der MT ist freilich nicht in Ordnung: offenbar ist גאון Textfehler für גֶּפֶן, dafür spricht זמריהם in 3b. Zu der Vergleichung Israels mit einem Weinstock vgl. Jes 5_1ff. 27_2ff.

10aβ Ha Dickicht voller Löwen. | 11 Von dir ging aus, || der Böses wider Jahve sann, | der Schlimmes plante. || 2 2 Ein Zerschmetterer zieht wider deine Zinnen heran | halte Wacht. || Schau auf den Weg, gürte die Lenden | nimm alle Kraft zusammen. 4 Der Schild seiner Helden ist gerötet, | *gleich dem Feuer der Fackeln*, die Heergenossen in Scharlach gekleidet | am Tage, da er rüstet. || Die Wagen und

---

Jer 12 10 בקק vom Verwüsten des Weinstocks. יעקב wird hier Bezeichnung des Südreichs wie ישראל die des Nordreichs ist, so daß also der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß das Reich in seinem ganzen Umfange wiederhergestellt wird. שוב müßte man im Sinn von שוב שבות = wiederherstellen nehmen. Diese Bedeutung ist zweifelhaft, שוב läßt sich wohl im Sinn von „wiederhergestellt werden" nachweisen vgl. I Sam 7 14 I Reg 13 6 II Reg 5 10. 14, aber nicht im aktiven Sinn; da nun auch der erste Stichos rhythmisch zu lang ist, so wird Sellin mit seiner Streichung von את יהוה im Recht sein.

III. c. 1, 10aβ. 11 c. 2, 2—14. Ankündigung von Jahves Gericht über Ninive. Schon Wellhausen hatte richtig gesehen, daß das Orakel über Ninive nicht mit 2 2 beginnen kann, Duhm hat die positive Lösung durch seine Vermutung gebracht, daß dieser Anfang in 10aβb. 11 vorliegt: die für den Text in Betracht kommenden Konss. in v. 10 sind וכסבאם סבואים und מלא vom Schluß des v. Duhm konjiziert: סְבַךְ לְבִיאִים מלא, vor diesen Text setzt er הוי: Ha Dickicht voller Löwen. Da wir in den meisten vv. den Fünfer haben, so wird als zweiter Teil מִמֵּךְ יָצָא heranzuziehen sein. Der Rest von v. 11 bildet den normalen zweiten Vers, in dem man dem יֹעֵץ entsprechend חֹשֵׁב vokalisieren wird. Hier im Beginn, wo von Ninive noch nicht die Rede war, liegt für Suff. in ממך nur die eine Beziehung auf סבך vor, demnach wird es als Mask. zu vokalisieren sein. v. 11 findet seine Forts. in v. 2. Da es sich um die Vernichtung Ninives handelt, so will מפיץ Zerstreuer nicht passen, offenbar ist mit den meisten מַפֵּץ Zerschmetterer zu lesen vgl. Jer 51 20 Prov 25 18. Statt פָּנַיִךְ will Perles Analekten S. 66 lesen: פִּנַּיִךְ deine Zinnen, was viell. noch besser zu עלה על paßt, das hier als militär. Terminus in Betracht kommt. Zu den Inff. absol. für den Imper. vgl. K. § 113 bb. Statt מְצוּרָה ist besser מַצָּרָה von נצר zu lesen (Wellh.). Zu חזק מתנים vgl. den Gegensatz in v. 11 חלחלה בכל מ׳. v. 4 beschreibt das zum Sturm gerüstete feindliche Heer und schließt sich eng an v. 2 an, so daß v. 3 dadurch als Einschub erwiesen wird. Das zeigt klar das Suff. in גבריהו (vgl. K. § 91 l), das sich nur auf מפץ v. 2 beziehen kann, nicht aber auf Jahve (Keil, Klein. u. a.). Der Sing. steht kollektiv vgl. das parall. אנשי חיל. Das Rot der Schilde ist wohl von dem Kupferbeschlag vgl. Jos. Ant. XIII, 12. 5 oder von der Bemalung zu verstehen. Sellin findet hier, wie im Blitz v. 4. 5 und in מַפֵּץ v. 2 wie Jeremias Das AT im Lichte des alten Orient[3] S. 421 f. Motive des Drachenkampfes. Zur Vokalis. von מאדם vgl. K. § 52 q. Fraglich ist מתלעים. Das wird meist als Denom. gefaßt von תולע, also: in Karmesinstoffe gekleidet, man weist darauf hin, daß häufig das Kriegsgewand der alten Völker rot war vgl. Aelian Var. Histor. VI, 6 Valer. Max. II, 6. Aber angesichts der Kostbarkeit solcher Stoffe wird man Bedenken kaum unterdrücken können. LXX sah in מתלעים ein Hithp. von לעה, aber damit ist nicht zu helfen. פלדת ist zweifelhafter Bed. Hitz., Stein. u. a. denken an eine Wurzel פלד zerteilen, so daß פלדה „Zerschneidung, Zerteilung" und אש פלדת = „Feuerfunken" bezw. sprühendes Feuer wäre, aber diese Wurzel פלד läßt für das Hebr. sich nicht nachweisen. Auf eine verkehrte Fährte sind die Ausleger durch die Verbindung des פלדות mit הרכב geführt. Duhm hat diesen Irrtum erkannt und gesehen, daß הרכב והפרשים, wie mit LXX und Syr. für והברושים zu lesen ist, in die folgende Strophe gehören. Für פלדת will Duhm פְּתָחֹת lesen, wahrscheinlicher ist die Konj. לַפִּדוֹת (Nestle, Procksch), statt ב aber ist כ zu lesen, dies כאש לפדות paßt treffl. als zweites Glied zu מגן גבריהו מאדם. Ebenso gehört ביום הכינו zu אנשי חיל מתלעים. Der letzte Satz wird gewöhnlich vom Schwingen der Lanzen verstanden, aber ברושים die Zypressen können nicht die aus Zypressen gefertigten Speere sein. LXX Syr. haben הַפָּרָשִׁים

die Reiter galopieren, | 5 rasen auf den Straßen. || Sie überstürzen sich auf den
Plätzen; | ihr Aussehn gleicht den Fackeln, den Blitzen gleich eilen sie hin und
her. || 6 Seine Edlen jagen grade aus | auf ihren Märschen. || Sie eilen zur Mauer,
das Sturmdach wird aufgestellt. || 7 Die Tore an den Strömen werden geöffnet, | der

---

gelesen: die Rosse. Offenbar gehört zu diesem Wort das vorhergehende הרכב. Ob freilich הרעלו richtiger Text ist, ist nicht minder fraglich. רעל findet sich als Nom. = das Taumeln Sch 12 2, demnach also das Hoph. etwa: in Schwanken, Taumeln versetzt werden. Es ist vielleicht an die Unruhe der Rosse zu denken, welche mit Mühe vor dem Beginn des Sturmes auf ihrer Stelle festgehalten werden können oder הרעל vom Galoppieren zu verstehen (Sellin). Ob vielleicht דהרו vgl. 3 2 Jdc 5 22 zu lesen ist? Jedenfalls sind die metrisch ganz überschüssigen Worte מראיהן כלפידים, die auch nach v. 4 überflüssig sind, zu streichen. הרכב in v. 5 ist zu streichen, denn zu dem Schlußs. in v. 4, der Dreiheber ist, fehlt der Zweiheber, der in den ersten beiden Worten von v. 5 vorliegt. Zu יתהוללו vgl. Jer 46 9 und zu ישתקשקון vgl. K. § 55g. Die beiden letzten Worte in 5b sind als Dreiheber zu lesen, zu dem die beiden letzten Wörter in v. 5 den Zweiheber bilden, während מראיהן כלפידם als Interpol. zu tilgen ist vgl. v. 4. Das Pol. רוצץ wohl gewählt, um das Zickzack der Blitze zu bezeichnen (Hitz.). v. 6 ist im Anfang verderbt. Gewöhnlich nimmt man den assyr. König zum Subj. in יזכר, aber von ihm war ja vorher nirgend die Rede, auf ihn hätte daher notwendig hingewiesen werden müssen. Und wie hätte der Ged., daß er seine Helden vgl. 3 18 Jdc 5 13 zur Verteidigung beruft, so ausgedrückt werden können: er gedenkt an seine Helden? Der MT legt die Vermutung nahe, daß die Beschreibung des Angriffs auf Ninive hier fortgeht: nachdem v. 5 das Dahinrasen der Wagen beschrieben, die mit ihren Streitern die vor der Stadt befindlichen Verteidiger in dieselbe zurückwerfen, nimmt v. 6 vielleicht auf das heranstürmende Fußvolk Rücksicht. Das hat freilich bei dem vorliegenden Text von 6a fast unüberwindliche Schwierigkeiten: ist von den unaufhaltsam vordringenden Feinden die Rede, wie paßt dann יכשלו? Und was ist mit יזכר anzufangen? Marti sieht in 6a einen Einschub außer אדיריו, Subj. in יזכר ist nach M. der König von Ninive, אדיריו Ninives Edle, das ist aber wenig wahrscheinlich: vom König von N. war bisher nirgend die Rede, demnach wird das Suff. in v. 6 nicht anders als das in v. 4 zu verstehen sein, so daß Subj. in יזכר nur der vor Ninive stehende Meder sein könnte. Wie freilich dann das Verb. zu erklären ist, bleibt zweifelhaft: „er gedenkt" gibt im Zusammenhang keinen Sinn. Deshalb will Sellin lesen יִזָּכֵר: aufgerufen werden seine Edlen, nur läßt sich diese Übers. durch Hinweis auf Jes 43 26 62 6 nicht rechtfertigen. Wahrscheinlicher scheint mir Duhms Vermutung, daß entsprechend dem ימהרו in 6b hier ein zu אדיריו gehöriges Verb. stand, er vermutet wie 3 2 ידהרו: seine Edlen jagen gradeaus auf ihren Märschen d. h. dringen unaufhaltsam vorwärts. Für יכשלו liest er יְאַשְּׁרוּ, während Sellin יִגָּלְשׁוּ „sie wälzen sich heran" lesen will vgl. Cnt 4 1 6 5. Ob sich הליכותם auf die Laufgräben bezieht (Rießler, Sellin), ist mir zweifelhaft. In v. 7 ist natürlich das Mappik in חומתהּ zu tilgen, da es ohne Beziehung ist, das Wort ist als Zweiheber zu lesen. Fraglich ist auch der Schluß הַסֹּכֵךְ, offenbar ist das vom Sturmdach zu verstehen, das die Angreifer gegen die Verteidiger deckt: entweder wurden bewegliche Sturmböcke gegen die Mauern vorgeschoben oder an Ort und Stelle vor den Mauern Türme errichtet, welche die Höhe der Mauern erreichten bezw. auch sie überragten. Das Sturmdach deckte die die Sturmböcke leitenden Krieger. Irrig dachten Hitz. u. a. verleitet durch die falsche Beziehung von v. 6 auf die Niniviten an ein Schutzdach für die Verteidiger. Vgl. Layard Ninive und seine Überreste S. 377, Billerbeck Der Festungsbau im alten Orient S. 28f. v. 7 weist auf die Eroberung der Stadt. Unmöglich können הנהרות die Straßen sein (Hitz.), denn wenn auch vom Daherfluten einer Menschenmenge vgl. נהר Jes 2 2 die Rede ist, so berechtigt das doch nicht zu der Annahme dieser Bedeutung, vielmehr müssen שערי הנהרות die am Tigris gelegenen Tore Ninives sein, denn von den 15 Toren Ninives lagen nach einem Tonprisma Sanheribs fünf an der Westfront, die vom Tigris

Palast verzagt, || 8*und herausgeführt werden ihre Besitzerinnen*, wandern in die
Verbannung, | ihre Mägde werden fortgeführt. || Sie klagen gleich dem Girren der
Tauben, | auf ihr Herz schlagend. || 9Und Ninive ist wie ein Wasserteich, | *dessen
Wasser* fliehen: || steht! steht! *ruft man* | aber da ist keiner, der sich umwendet. |
10Plündert Silber, plündert Gold, | endlos sind die Schätze, || nicht wägt man das
Gewicht, | von allerlei kostbarem Geräte. || 11Öde und Verödung, und Verheerung |

bespült war (Sellin); ev. können die נהרות auch die vom Khosar seitwärts abgeleiteten Kanäle bezeichnen, die namentlich die Ost- und Nordseite der Stadt zu schützen bestimmt waren (Stein.). Damit ist das Eindringen der Feinde in die Stadt gegeben, darum verzagen die Bewohner des Palastes bezw. der Paläste, wenn man ההיכל kollektiv faßt vgl. zum Artik. K. § 126, 31 (Sellin). In v. 8 ist der Anfang verderbt, denn alle Versuche והצב befriedigend zu erklären sind gescheitert, auch der Versuch durch Heranziehung des Assyr. die Schwierigkeit zu beseitigen. Erst Haupts Vermutung, daß zu lesen ist הֻצְּאָה, hat auf die Lösung des Problems durch Sellin geführt. Dem הֻצְּאָה entspr. ist גֻּלְּתָה zu vokalisieren, in העלתה muß aber das fem. Subj., das auch das Suff. in אמהתיה fordert, stecken. Schon Ehrlich vermutete בַּעְלָה, dem Sellin sich im wesentlichen anschließt, weil von hier aus die Entstehung des הצב erklärlich ist. Erwägt man, daß das vermutete הצאה ursprüngl. ohne auslaufendes ה geschrieben wurde, wozu zahlreiche Analogien vorliegen, so wäre also als ursprünglicher Konsonantentext anzusehen הצאבעלתה, aus ihm konnte sehr leicht unser הצב געלתה werden. Auch בעלתה ist vielleicht kollektiv zu fassen. Im zweiten Stichos ist aber מנהגות nicht zum folgenden כקול zu ziehen, sondern es gehört als Verb., das מְנַהֲגוֹת zu lesen ist, zu אמהתיה vgl. Gen 31 26 Dtn 4 27, so gewinnen wir einen treffl. Parallelismus zwischen 8a und 8bα, freilich wird die Annahme nicht zu umgehen sein, daß durch Haplographie das an den Anfang von 8bβ gehörige הגות ausgefallen ist (Sellin). Zu הגות vgl. Jes 38 14 59 11. Zu dem מתפפות vgl. das sonst übliche ספר Ps 68 26. Lies לִבָּבְהֶן vgl. Gen 4 4, denn ein Plur. von לבב findet sich nie. In v. 9 liegt ebenfalls eine Textverderbnis vor. מימי היא spottet einer sprachlich zulässigen Erkl. Happels Konj. מימיה: „Ninives Gewässer sind wie ein Wasserteich, sie fliehen dahin" ist dahin zu modifizieren, daß מֵימֶיהָ Subj. zu נסים ist. Wahrscheinlich ist an einen künstlichen Teich gedacht, dessen Wasser, nachdem die Dämme durchstochen sind, mit unaufhaltsamer Eile sich verlaufen; so ist es auch mit Ninives Bewohnern. Darauf führt v. 9b, der freilich nicht intakt erhalten ist. Offenbar ist vor dem עמדו ein ואמרו einzusetzen (Budde), das zu המה verderbt ist, so erst ist der Stichos rhythm. in Ordnung. Jedenfalls beweist עמדו, daß bei המה an die (mit den Wassern vielleicht verglichenen) Einwohner Ninives gedacht ist. Zu מפנה vom Umkehren der Fliehenden vgl. Jer 46 5, eig. ist ערפו zu ergänzen vgl. Jer 48 39. v. 10 fordert die Eroberer zur Plünderung auf, nachdem nun jeder Widerstand gebrochen ist. v. 10b gibt gleichsam die Begründung zur Aufforderung: ist doch endlos die aufgespeicherte Habe. Vor כבוד ist ein Verb. ausgefallen, vielleicht steckt das in dem rhythmisch wie sachlich überflüssigen לתכונה, das als לא תִכֵּנוּ als Präd. vor כָּבוֹד gehört vgl. zu dem Ged. Jer 52 20: die Menge der geraubten Schätze ist so groß, daß sie nicht abzumessen ist. Zu ל = לא vgl. zu Zeph 2 2 Friedr. Delitzsch a. a. O. § 13c. Vor כל ist offenbar das מ zu tilgen (Wellh.). Zu כבוד, das als stat. constr. zu lesen ist: Menge vgl. Jes 22 24 u. ö. v. 11 schließt die Schilderung ab. Die gleichklingenden Nomina malen das über Ninive gekommene Gericht vgl. Zph 1 15 u. ö. מבלקה eigentl. Neutr. des Partiz., hier als Subst. vgl. Jes 24 1. Zu לב נמס vgl. Jes 13 7 u. ö. K. § 67f. Dan 5 6 und zu חלחלה בכל מתנים einem Bild, das wohl von den Wehen kreißender Weiber entlehnt ist vgl. Jes 21 3. Das am Schl. des ersten Distichons sich findende ופק ברכים ist metrisch überschüssig und gehört als zweites Glied hinter מתנים, während ופני כלם קבצו פארור, das den v. überfüllt, als Interpolation zu streichen ist (Duhm). Zu קבצו פארור vgl. Jo 2 6. v. 12f. weisen darauf hin, wie Ninive, die Löwenhöhle, spurlos

und verzagte Herzen, || und Zittern in allen Hüften, | und wankende Knie. || [12]Wo
ist der Löwen Zufluchtsort, | und die *Höhle* für die Jungleuen, || wo das Löwen-
junge weilte, | von niemand aufgeschreckt? || [13]Der Löwe, der raubte, bis seine Jungen
genug hatten | und würgte für seine Löwinnen, || der mit Raub seine Löcher an-
füllte | und seine Zufluchtsstätten mit Zerrissenem. || [14]Siehe ich mache mich an dich,
spricht Jahve der Heerscharen, | ich lasse in *Feuer* dein *Dickicht* aufgehen, |
und deine jungen Löwen soll das Schwert fressen, | und ich mache deinem Raub ein
Ende, || daß man nicht mehr hört die Stimme | deiner *Löwinnen*. ||
3 [1]Wehe der Stadt der Blutschuld, | voll von Raub. || [2]Nicht läßt sie ab vom

---

verschwunden ist, ein Beweis der unumstößlichen Gewißheit, mit der der Prophet den Untergang erwartete. מרעה paßt nicht neben לכפירים, offenbar ist mit Wellh. מְעָרָה zu lesen, und statt לביא mit LXX Syr. vgl. Trg. לָבוֹא zu lesen. הוא in 12a ist aus metr. Gründen zu tilgen, ebenso in 12b הלך אריה לביא, schon Duhm hat in אשר הלך אריה und אשם גור אריה Varianten erkannt. Zu גרותיו vgl. Jer 51 38. Zu בדי eig. für den Bedarf vgl. Hab 2 13. v. 14 schließt mit einem Gottesworte ab, das die Sicherheit des Gerichts verbürgt. Der Anfang von v. 14 kann so nicht ursprünglich sein, wie der Rhythmus beweist. Duhm will dadurch helfen, daß er vor צבאות einschiebt אֱלֹהֵי und in dem zweiten Teil der Zeile ein zweites Distichon sieht, das er liest והעליתי בעשן | סבך הכפירים, aber והעלתי בעשן reicht für einen Dreiheber nicht aus. Sellin findet in der ganzen ersten Zeile von v. 14 ein Distichon, das er durch Ausscheidung von נאם יהוה צבאות gewinnt, der erste Stichos schließt mit והבערתי ab, der zweite ist בָּאֵשׁ סִבְכֵךְ, wie er für בעשן רכבה lesen will. So wäre der Rhythmus in Ordnung, aber man müßte freilich annehmen, daß dem Vers das נאם י׳ צבאות vorherging, denn nach der Einleitung des Liedes 1 10 aß. 11 können wir nur einen andern als Jahve als redendes Subj. annehmen und bis zu v. 13 weist nichts auf einen Wechsel des redenden Subj. Die sonstigen Änderungen des Textes empfehlen sich. Zu באש für בעשן vgl. Jes 9 17 II Chr 28 3 u. ö. Eine völlig unmögliche Form ist מַלְאָכֵכֵה, für die andern Suff. entsprechend מַלְאָכַיִךְ zu lesen wäre. Offenbar ist aber das Nomen hier überhaupt nicht am Platz: zu Ninive, der Löwenhöhle und zu den Feinden als den Löwen paßt מלאכים nicht. Duhm hat vermutet, daß das Nomen לביא beabsichtigt war, er vermutet מִלְּבָאֹתַיִךְ, das als Zweiheber zu lesen wäre, was Sellin bedenklich ist, der daher lieber מְמַלֵּא לְבִיאַיִךְ lesen will. Zu הנני אליך vgl. 3 5 Jer 51 25. Jedenfalls ist רכבה fehlerhaft: man erwartet ein Nom. mit dem Suff. der 2. Pers. LXX Syr. lasen רֻבֵּךְ, deine Menge, das allerdings neben den parallelen Begriffen etwas farblos erscheint. Duhm liest סִבְכֵךְ vgl. 1 10 und Jes 9 17, das ist wahrscheinlicher als רִבְצֵךְ (Marti) vgl. K. § 91 b. מלאכבה fällt ganz aus dem Bilde heraus. Wahrscheinlicher ist מִלְּבְאֹתַיִךְ (Hölscher vgl. Duhm) oder מְמַלֵּא לְבִיאַיִךְ (Sellin) zu lesen. Aus metrischen Gründen ist auch מארץ zu tilgen, der Satz והכרתי טרפך ist der zweite Teil zu וכפיריך תאכל חרב.

Kap. 3 beginnt mit dem Hinweis darauf, daß Ninives Untergang in seinen Sünden begründet ist v. 1—7. Ebensowenig wie No Amon wird es seinen Untergang abwenden können v. 8—13, vielmehr trotz aller Anstrengungen, erfolgreich Widerstand zu leisten, wird Ninive schließlich untergehen v. 14ff. Auch hier haben wir meist Kinaverse.

v. 1 beginnt mit dem Weheruf über Ninive. Der Rhythmus ist dadurch zerstört, daß כלה כחש vom Schluß der zweiten Zeile in die erste eingedrungen ist (Sellin). עיר דמים empfängt im Folgenden seine Erläuterung. כחש ist nicht abhängig von מלאה, sondern gehört mit כלה zusammen; פרק ist die in Sicherheit gebrachte Beute, Ps 7 3 vom Löwen gebraucht vgl. 2 12 f. ימיש muß hier intrans. stehen wie Ex 13 22 Ps 55 12 u. ö. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß nach ימיש ein Satz, etwa ואין קצה לטרפה ausgefallen ist, gewöhnlich

Raub | ist ganz Trug. || Horch Peitschenknall, horch Rasseln der Räder, | Daherjagende Rosse || Und tanzende Wagen. | [3]Bäumende Reiter || Und blitzende Schwerter | und blinkende Speere, || Und viel Erschlagene und eine Menge von Leichnamen || Und kein Ende der Leichen, | Man strauchelt über Leichen, || [4]Wegen der vielen Buhlereien der anmutigen, | der zauberkundigen, || die Nationen *berauschte* mit ihren Buhlereien | Und Völker mit ihren Zaubereien. || [5]Siehe, ich mache mich an dich, | Und will aufdecken | deine Schleppe dir ins Gesicht || Und lasse Nationen deine Scham sehen | Und Königreiche deine Schmach, || [6]Und ich will dich mit Unrat bewerfen, | und ich will dich wie ein Schaustück machen. || [7]Und jeder, der dich sieht, | Wird sich scheu von dir abwenden || Und sagen: zerstört ist Ninive, | Wer wird um *sie* klagen? || Und woher könnte ich suchen | Tröster für sie? ||

---

gehören vier Stichen enger zusammen (Marti). v. 2. 3 bringen die Strafe und zwar so, daß der Prophet uns mitten in die Vollziehung versetzt. An die Stelle von 3 + 2 Hebungen treten 2 + 2 + 2. Zu קול im Sinne der Interjektion vgl. K. § 146b. Zu דהר vom Daherjagen der Rosse vgl. Jdc 5_{22}. Da die Wagen auf unebnen Wegen daherfahren, so ist von רָקַד die Rede vgl. Jo 2_{5}. Zu מעלה v. 3 scil. הסוס vgl. Jer 46_{9}. פרש מעלה gehört inhaltlich noch zu v. 2. ורב חלל וגו׳ weisen auf den Erfolg des Angriffs hin. Zu כבד als syn. von רב vgl. I Reg 10_{2}. Mit dem Ket. ist יִכְשְׁלוּ zu lesen, nicht aber וְכָשְׁלוּ vgl. LXX Vulg., denn es handelt sich um eine Aussage, die den vorhergehenden Satz illustriert, nicht aber ein neues Moment hinzubringt. St. בגויתם ist zu lesen בַּגְּוִיּת, denn dem Suff. fehlt die Beziehung, ם ist durch Dittographie entstanden. v. 4 betont den Grund dieses Gerichts, hier haben wir wieder den Kinavers, der durch Einfügung von זונה zerstört ist (Sellin). Mit Recht betont Hitz., daß es sich bei זנוני nach dem ganzen Zusammenhang um „die betrügliche Freundschaft und arglistige Politik, mit welchen die auf „„Eroberungen““ ausgehende Buhlerin die kleineren Staaten umgarnte“ handelt. טובת חן ist der zu זנוני gehörige Genit., so daß es also Subst. ist. Zu חֵן = Anmut, Schönheit vgl. Prv 5_{19} 31_{30}. Zu בעל und בעלה mit einem folgenden Nom. zur Umschreibung eines entsprechenden Adjektivbegriffs vgl. 1_{2} Gen 14_{13} Dan $8_{6.20}$ Prv 1_{17} Jes 41_{15}. Sonst ist מכר „verkaufen“ vgl. Dtn 32_{30} Jdc 2_{14} u. ö., was hier nicht paßt, Hitz. stellte מכר mit dem arab. makara in der Bedeut. „umstricken, betrügen“ zusammen, vgl. Fränkel Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen S. 127, was sich aber im Hebr. nicht nachweisen läßt. Besser wird man הַמְשַׁכֶּרֶת lesen: die berauschte (Budde) vgl. zu Ct 1_{4}. Zu משפחות = גוים vgl. Am 3_{1}. v. 5–7 bringen die Strafe: als Buhlerin hat sie sich benommen, die Strafe der Buhlerin soll sie empfangen. Der Rhythmus ist wieder durch Einschub von נאם י׳ צ׳ zerstört, וגליתי schließt den ersten Stichos ab vgl. zu 2_{14} (Sellin). Ihre Scham soll aufgedeckt werden vor den Völkern, ein oft sich findender Ged. vgl. Jer 13_{26} Jes 47_{3} Hos 2_{12} Ez 16_{37}ff. על פניך will schwerlich besagen, daß die aufgehobene Schleppe über ihr Angesicht gezogen wird (Keil), sondern „vor dir“ Job 6_{28}, so daß du es mit ansehen mußt, dir zu Schimpf und Schande. מערך = ערותך, beide von derselben Wurzel ערה; zur Abkürzung מער aus מַעֲרֶה vgl. מַעַן. v. 6f. führen den Gedanken der Strafe fort, aber mit Aufgeben des Bildes der Buhlerin. שקוצים eigentl. Dinge, vor denen man Abscheu hat, hier etwa: Unrat, nicht aber: „Götzen“, so daß der Ged. wäre: „ich begrabe dich unter deinen Götzen“ (Klein) vgl. Mal 2_{3}. Zu ונבלתיך vgl. Jer 14_{21}: „durch die Tat beschimpfen“; offenbar ist es, wie der Rhythmus beweist, Einschub. ראי im Sinn von παράδειγμα vgl. Mt 1_{19}, vgl. auch Ez 28_{17}. In v. 7 greift ראיך auf ראי zurück, es ist offenbar als Sing. zu fassen; zu שָׁדְּדָה vgl. K. § 52q und zu יִדֹּד vgl. K. § 67cc. Mitleidslos verfällt Ninive seinem Geschick. נוד mit לְ die Klage um den Toten halten und נחם die übrigen Trauerzeremonien verrichten vgl. ZATW XXII S. 318f. Die Bedeutung „trösten“ paßt hier nicht, da ja Ninive tot ist und nicht getröstet werden kann. Für לָךְ ist mit LXX

[8]Bist du besser als No Amon, | die an Strömen wohnte, || *Deren* Wall das
Meer, | deren Mauer *Wasser* war? || [9]Kusch war ihre Stärke und Ägypter | ohne
Zahl || Put und Libyer waren | ihre Hilfe. || [10]Auch sie mußte ins Exil gehen, |
Wanderte in die Gefangenschaft, || auch ihre Kinder wurden zerschmettert | An den
Straßenecken, || über all ihre Edlen warf man das Los, | und auch all ihre Großen

---

לָהּ zu lesen vgl. vorher יָנוּד לָהּ, vielleicht ist לָהּ hinter אֲבַקֵּשׁ zu setzen. Zu שָׁדְּדָה vgl. מְאָדָם 2_4.

v. 8–11 scheinen ein neues Stück zu beginnen, sie betonen, wie Ninives Macht so wenig wie einst die von No Amon sie vor diesem Geschick bewahren kann. Ninive war nicht besser d. h. nicht geschützter als einst No Amon, das muß nach dem Zusammenhang der Ged. von התיטבי sein, unmöglich aber kann der Sinn sein, daß es Ninive nicht besser ergehen wird als No Amon (Jeremias) vgl. Am 6_2. Zur Form vgl. K. § 70e. – נֹא אמון, äg. nu-t, nu-t-amen d. i. Stadt, Stadt Amons, ist Bezeichnung Thebens, der Hauptstadt Oberägyptens, Διόσπολις der Griechen vgl. Brugsch Geogr. Inschriften I, 175. Lagarde Mitteil. II, 261, es lag an beiden Ufern des an dieser Stelle 1500 Fuß breiten Nil. Auf die durch den Nil und seine Kanäle (יארים) geschützte Lage beziehen sich die sofort folgenden nähern Bestimmungen. Der Satz מַיִם סָבִיב לָהּ ist als Glosse zu 8b zu streichen (Wellh.), wie schon das Metrum zeigt, denn wir haben hier wieder den Kinavers. In dem Relativs. muß ein Fehler stecken: dem חומתה entspr. חיל, das Subj. ist zu ים als Präd. Dadurch aber ist gegeben, daß חֵילָהּ gelesen werden muß. Im parallelen Glied ist mit den Verss. מַיִם zu vokalisieren. Zu ים vom Nil gesagt vgl. Jes 18_2 19_5 u. ö. Hatte v. 8 auf die Festigkeit der Stadt gewiesen, so weist v. 9 auf ihre Besatzung. Ohne Zweifel muß עָצְמָהּ vokalisiert werden, wie auch der Schluß des v. zeigt, und zwar ist es Präd. zu כוש und מצרים, das Marti beseitigen wollte, da er עצמה von den Hilfsvölkern verstand, wozu aber gar kein Grund vorliegt. Offenbar bezeichnet עצמה die No Ammon zur Verteidigung zur Verfügung stehende Mannschaft. כוש die Äthiopier stehen an erster Stelle, weil damals eine äthiop. Dynastie auf dem Thron saß. Von dieser eigentl. Besatzung unterscheidet 8b die Hilfsvölker. Zu כוש vgl. Gen 10_6, gewöhnlich denkt man an ein libysches Volk, möglicher Weise aber ist an das ägypt. Punt tief im Süden zu beiden Ufern des toten Meeres zu denken. לובים entspr. lebu der Ägypter, die Libyer. Da hier Ninive überall angeredet ist vgl. v. 5–8 und v. 11ff., so kann unmöglich 8b No Amon angeredet sein, vielm. muß mit LXX Syr. gelesen werden בְּעֶזְרָתָהּ, das als Zweiheber zu lesen ist und ebenso עָצְמָהּ; zu ב vgl. Ex 18_4 Dtn 33_{26} u. ö. Aber trotz alledem vgl. גם kam über No Amon die Vernichtung. Wahrscheinlich ist הָיְתָה zu lesen, da ein Präd. bei dieser Beschreibung der Vergangenheit nicht entbehrt werden kann. Das כל vor חוצות kann entbehrt werden und gehört wohl vor נכבדיה, ebenso ist vor dem letzten Stichos וגם zu lesen (Duhm). v. 10. בשבי verstärkt das vorhergehende לגולה. Natürlich muß den übrigen Perff. dieser vv. entsprechend auch רֻטְּשׁוּ gelesen werden, es handelt sich ja durchaus um die in der Vergangenheit liegende Zerstörung. Deshalb wird aber auch הָיְתָה st. היא zu lesen sein (Duhm). Zu dem Ged. עלליה וגו׳ vgl. Hos 14_1 Jes 13_{16} und zu ידו גורל vgl. Jo 4_3 Ob v. 11. Zu רתקו בזקים vgl. Jer 40_4. כל vor גדוליה ist wohl zu streichen, vgl. das parallele נכבדיה, vor dem LXX wohl כל ergänzt hat. – Bis in die neuere Zeit hinein fehlte es uns an allen sonstigen Nachrichten über die Zerstörung Thebens, erst die assyr. Inschriften berichten uns von einer solchen durch Assurbanipal, den Sohn und Nachfolger Asarhaddons, der auf seinem zweiten ägyptischen Feldzuge, den er gegen Urdamani d. i. gegen Rud-Amon führte, Theben zerstörte, und zwar muß das etwa um 663 gewesen sein. Von der Voraussetzung aus, daß diese Zerstörung Thebens zu der Zeit des Nahum der jüngsten Vergangenheit angehörte, sah Schrader etwa 660 als die Zeit der Abfassung unsers Buches an vgl. Schrader Keilinschr. und Altes Testament[2] S. 450ff. Aber diese Ansetzung der Entstehung unsers Buches um 660 ist wenig wahrscheinlich: die

wurden in Ketten geschlagen. || 11Auch du wirst *zerstört* werden, | Wirst umnachtet sein, || Auch du wirst suchen | Zuflucht vor dem Feinde. || 12Alle deine Befestigungen sind Feigenbäume, | Dein Volk Frühfeigen: | wenn man sie schüttelt, fallen sie | dem Essenden in den Mund. || 13Siehe, dein Volk sind Weiber, | *Verzagte* in deiner Mitte, || deinen Feinden haben sich geöffnet die | Tore deines Landes, || das Feuer

Sicherheit, mit der der Prophet hier das Gericht über Ninive und seine Vernichtung verkündigt, wäre damals nicht zu begreifen gewesen. Auch Baudissin (ThLZ 1899 S. 104) muß zugeben, daß die konkreten Züge in der Schilderung des anrückenden Feindes einer solchen Ansetzung unsers Buches um 660 zu widersprechen scheinen. Wellh., der mit Schrader von derselben Voraussetzung ausgeht, daß es sich hier um ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit handelt, sah sich daher zu der Annahme gedrängt, daß der Prophet ein andres über No Amon gekommenes Gericht in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts. vor Augen hat, bei dem die Assyrer nicht beteiligt waren und über das wir sonst nicht unterrichtet sind, aber eine derartige Annahme hat bei dem Mangel jeglicher Nachricht immerhin ihre Bedenken. M. E. ist sie aber auch keineswegs notwendig. Zeichnete sich No Amon durch eine ähnlich feste Lage aus wie Ninive, so daß also seine Eroberung mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten verbunden war, so ist es auch begreiflich, daß sie längere Zeit im Gedächtnis der Assyrer lebendig blieb. Und grade von unserm Proph. wurde No Amon zur Vergleichung herangezogen, weil Ninive in gleicher Weise wie einst No Amon für fast unüberwindlich galt. – v. 11ff. Ist No Amon gefallen, wird es auch Ninive nicht anders ergehen. תשכרי müßte vom Becher des göttl. Zorns verstanden werden vgl. Hab 2 16, was nicht ohne Bedenken ist. Besser wird man mit Duhm תִּשָּׁבְרִי lesen vgl. Ob v. 16. תהי נעלמה kann nicht heißen: „du wirst dich verbergend sein", weder sprachlich – נעלם ist fast immer „verborgen" – ist das wahrscheinlich, noch will diese Deutung zum Folgenden passen. Die wahrscheinlichste Erklärung ist die von Hitz. u. a. vertretene: du wirst umnachtet sein, d. h. in Ohnmacht daliegen. Stein. erinnert daran, daß עלם wie עלף die Bedeut. des Verbergens, Verhüllens hat, und daß man auch im Arab. für „ohnmächtig werden" sagt: „bedeckt, verhüllt werden" vgl. Am 8 13 Jes 51 20 Jon 4 8. Der Sinn des letzten Satzes von v. 11 ist natürlich der, daß sie vergeblich Zuflucht vor dem Feinde suchen wird. Diesen negativen Erfolg des Suchens führen v. 12ff. aus. Nach v. 14 sind מבצריך nicht Ninives Festungen, sondern Assurs Befestigungen, besonders wohl die an der Grenze vgl. v. 13. Vielleicht ist עַמֵּךְ st. עם zu lesen (Budde vgl. Marti), das als Korrektur am Rande stand und dann an falscher Stelle v. 13 in den Text eingedrungen sein soll (Marti). Ob das aber richtig ist, ist mir sehr fraglich, denn der erste und letzte Stichos können nicht in Ordnung sein. Wie v. 11. 12. 13aβ zeigen, haben wir hier wieder den Kinavers. Das legt die Vermutung nahe, daß auch 13a dieses Metrum hatte. Nun hat man freilich 13b hinter בקרבך setzen wollen, weil der Vers jetzt hinter 13aβ unverständlich ist. Auf diese Weise würde freilich die sachl. Schwierigkeit, die mit der jetzigen Stellung der Stichen verbunden ist, gehoben, aber die metrische bleibt. Da nun auch 13b um deswillen an dieser Stelle unbrauchbar ist, weil vor der Aufforderung, sich zur Belagerung zu rüsten v. 14ff. hier in v. 13 noch nicht von der Eroberung Ninives die Rede sein kann, so wird die Vermutung Sellins zutreffen, daß 13b Interpolation ist. In 13aα will er nach נשים ein נְמַסִּים einschieben: „Siehe dein Volk sind Weiber, Verzagte in deiner Mitte." So wäre v. 13 auch rhythmisch untadelig. Das tert. comp. ist offenbar die Leichtigkeit der Eroberung: wie die Frühfeigen, sobald der Baum geschüttelt wird, herunterfallen in den Mund des Essers, so wird auch Ninive, sobald der Feind den Sturm unternimmt, in seine Gewalt kommen. v. 13 weist auf das schon in der Vollziehung begriffene Gericht. Da der Proph. vom Falle Ninives immer im Impf. redet vgl. v. 11f. 15, hier in v. 13 aber Perff. sich finden, so wird es nötig sein, diese von der Vergangenheit zu verstehen, demnach wird auch der Satz mit הנה auf einen schon eingetretenen Zustand hinweisen. Zu נשים vgl. Jes 19 16 Jer 50 37 51 30. עמך ist wegen בקרבך schwerlich von den Assyrern überhaupt zu verstehen (Hitz.). Die Tore des

hat deine Riegel gefressen. [14]Schöpfe dir Wasser für die Belagerung, | bessere
deine Befestigungen aus, || *stampfe* den Lehm und tritt auf den Ton, | ergreife die
Ziegelform. || [15]Doch wird dich das Feuer fressen, | wird dich das Schwert aus-
rotten. || Mehre dich wie Grashüpfer, | mehre dich wie Heuschrecken, || [16]mache deine
Kaufleute mehr | als die Sterne am Himmel || die Heuschrecke häutet sich und
fliegt davon. || [17]Deine Aufpasser sind wie Grashüpfer | und deine Schreiber wie
Heuschrecken, || die sich lagern an den Mauern | am kalten Tage: || die Sonne geht auf,
da verschwinden sie, | und niemand kennt ihren Ort. ||

Landes bezw. seine Riegel sind die Kastelle und Festungen, welche die Zugänge zum Lande zu schützen bestimmt sind, sie haben sich den Feinden geöffnet. לְאֹיְבַיִךְ ist des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Vgl. zu v. 13 Jer 51 30. Jetzt tritt die Gefahr unmittelbar an Ninive heran, es mag sich in rechten Verteidigungszustand setzen v. 14. מֵי מָצוֹר Wasser für die Zeit der Belagerung, für den Fall, daß die bisherige Wasserversorgung unmöglich wird, schwerlich aber zum Zweck der Verteidigung, um es nämlich kochend auf die Angreifer zu schütten (Billerbeck). Zu חִזֵּק vom Ausbessern der Festungswerke vgl. II Reg 12 8. 13. טִיט und חֹמֶר sind hier wesentl. synon. = Lehm: sie sollen ihn stampfen, um daraus Ziegel zu formen. מַלְבֵּן ist wie II Sam 12 31 „Ziegelform". Diese teils an der Sonne getrockneten, teils gebrannten Ziegel (לְבֵנִים) waren das gewöhnliche Baumaterial der Assyrer. Statt בֹּאִי ist doch wohl בּוֹסִי zu lesen vgl. Zch 10 5 (Graetz). Aber alle diese Anstrengungen sind vergeblich v. 15, trotz derselben wird Ninive vom Feuer verzehrt werden. שָׁם in temporeller Bedeutung ist zweifelhaft, wahrscheinlich ist גַּם zu lesen wie 3 10 (Ehrlich). Auffallend ist am Schluß von v. 15a תֹּאכְלֵךְ כַּיָּלֶק, da dies כַּיֶּלֶק weder als Nom. passen will – Subj. ist ja אֵשׁ bezw. חֶרֶב – noch als Akkus., da man die Heuschrecken doch nicht mit Feuer oder Schwertern vertilgt. Offenbar ist der Satz Glosse eines Lesers, der durch das Folgende bestimmt zu Feuer und Schwert noch die Heuschreckenplage hinzubringen wollte. Dem הִתְכַּבְּדִי entsprechend ist auch der erste Imper. zu lesen und ebenso הַרְבִּי statt הִרְבֵּית am Anfang von v. 16 zu lesen, denn Ninive ist ja angeredet. Mit diesen Imper. wird auf ihre Anstrengungen an Zahl und Macht zuzunehmen hingewiesen, aber es ist doch alles umsonst. Zu הִתְכַּבְּדִי vgl. כבד 2 10 3 3. Zum Imper. im Sinne eines Konzessiv. vgl. K. § 110a. Fraglich ist פשט v. 16. Keil versteht es vom plündernden Einfallen der Feinde, die hier gradezu ילק genannt werden, und ähnlich Klein., nur daß er יֶלֶק als Appos. bezw. Vergleichung zu dem in פשט liegenden Subj., nämlich den Karawanen bezw. רֹכֵל, ansieht, dann wäre das Bild der Heuschrecke hier in ganz anderm Sinn gebraucht als sonst in diesen Versen, in denen damit auf die zahllose Menge der Feinde und ihr plötzliches Verschwinden hingewiesen wird, während hier vielmehr an die Gefräßigkeit und die Verwüstungen der Heuschrecke gedacht wäre. Gewöhnlich hat man פשט im Sinn von „sich häuten" verstanden: nach der letzten Häutung braucht der Grashüpfer nicht mehr zu hüpfen, sondern fliegt nun davon. Aber diese Bedeut. läßt sich sonst für פשט nicht nachweisen. Zu alledem kommt noch hinzu, daß der Satz ילק פשט ויעף den Zusammenhang zwischen 16a und 17a zerreißt. Das alles legt die Vermutung nahe, daß 16b kein ursprüngl. Bestandteil, sondern Glosse ist. v. 17 führt das Bild weiter aus. Leider sind die hier sich findenden מִנְּזָר und טִפְסָר nicht zu bestimmen. Jenes, das nur hier vorkommt, ist weder mit מְמֻזָּר (Wellh.), noch mit נזר zusammenzustellen, so daß es die zum Kriege Ausgesonderten vgl. בָּחוּר bezeichnete, Zimmern denkt an assyr. massaru = Wächter. טפסר findet sich noch Jer 51 27 und wird gewöhnlich mit assyr. tupšarru in Beziehung gesetzt, letzteres soll „der Schreiber" sein vgl. K. AT³ S. 400 Jes 33 18. Statt כגוב גובי ist offenbar כגובי zu lesen, das Corrigendum ist neben der Korrektur stehen geblieben (Wellh.). Zu גובי vgl. Am 7 1, während גוב sonst sich niemals findet. Als Kollekt. hat גובי den Plur. החנים nach sich. Während der Kälte erstarren die Flügel der Heuschrecken, sie suchen daher an geschützten Orten Zuflucht. An die Kälte der

18*Weh, es sind entschlafen deine Hirten, | König von Assur, *entschlummert* deine Edlen, || zerstreut ist dein Volk auf den Bergen, | und keiner sammelt sie. ||
19Es gibt keine Heilung für deinen Schaden, | unheilbar ist dein Schlag. || Alle, die von dir hören, | klatschen in die Hände über dich, || denn über wen ist nicht fortdauernd deine Bosheit ergangen?

Nächte ist wegen des Ausdr. יום קרה nicht zu denken, sondern es sind einzelne kalte Tage. Sobald aber die Sonnenstrahlen zum Durchbruch kommen, beleben sich die Heuschrecken und fliegen davon. מקומם ist offenbar der Ort, wohin sie fliegen, anders Ps 103_{16}. Zwischen החנים und אים ist מקומו und נדד auffallend, dieser Sing. kann nicht ursprünglich sein, offenbar ist נָדְדוּ und מְקוֹמָם zu lesen.

3, 18. 19. Wehe über Assur bezw. Ninive. Die Verse können Forts. des vorhergehenden sein und sollen das Lied abschließen. Als Beginn des v. ist das von den Mass. an den Schluß von v. 17 gesetzte אים anzusehen, das dort aus metr. Gründen überschüssig und inhaltlich nicht notwendig ist, da die Worte bis מקומם einen abgeschlossenen Gedanken geben. Freilich muß in dem אים ein Textfehler stecken. Duhm will dafür איך lesen, wahrscheinlicher ist die Vermutung Martis, daß die Reihenfolge der Buchstaben מקומו אים falsch sei, das zweite ו gehört hinter א und das letzte ם an den Schluß des ersten Wortes, also מקומם אוי vgl. das οὐαὶ der LXX am Schluß von v. 17. Schwerlich wird, worauf der jetzige Text führt, der König angeredet sein, denn da vorher immer Ninive angeredet war, so ist nicht zu sehen, warum hier mit einem Mal Assurs König angeredet wird. Offenbar ist מלך אשור eine zu רעיך in den Text eingedrungene Glosse, was um so wahrscheinlicher ist, als zwar sonst von eines Volkes, niemals aber von eines Königs Hirten die Rede ist. Demnach wird רֹעַיִךְ und אַדִּירַיִךְ zu lesen sein, demnach ist Ninive angeredet vgl. 1_{10}. Offenbar steckt in ישכנו ein Fehler, entweder wird man mit Wellh. יָשְׁנוּ oder שכבו vgl. LXX lesen müssen. Umstritten ist freilich die Bedeutung von נמו und ישנו. Man hat das von der Ruhe und sorglosen Sicherheit der Führer verstanden, aber das wäre hier am Schluß in diesem Zusammenhange nicht mehr verständlich, man wird deshalb wohl an den Todesschlaf denken müssen vgl. Ps 13_4 76_6 Job 3_{13} Jer $51_{39.57}$. נפשו ist = נָפֹצוּ. Zu dem Bild vgl. Zch 13_7 Num 27_{17} I Reg 22_{17}. v. 19 schließt ab mit dem Hinweis auf Ninives unrettbaren Untergang und die Freude, die sich darob überall regt. Natürlich ist auch hier überall das Suff. der 2. Pers. Fem. zu lesen. עליך wird aus metrischen Gründen zu streichen sein. כֵּהָה als Subst. eig. Löschung, die Bedeut. „Linderung" hätte es nur hier, Lev $13_{6.21}$ reicht nicht aus zur Begründung dieser Bedeutung, es wird sich daher die LA גֵּהָה Prv 17_{22} empfehlen. Zu נחלה מכתך vgl. Jer 30_{12} 14_{17} 10_{19} Jes 17_{11}. Das Suff. in שמעך bezeichnet natürlich den Genit. obj. vgl. Jes 23_5 u. ö. und zu תקע כף als Gestus der Freude vgl. Jes 55_{12} Ps 47_2. Alle werden sich freuen, weil alle von Assurs Bosheit zu leiden hatten. Es liegt kein triftiger Grund zu der Annahme Wellh.s vor, daß die Verse v. 18f. überhaupt erst nach vollzogenem Gericht angefügt sind. Der Schluß gibt eben Zeugnis davon, mit welcher Gewißheit der Prophet die kommende Katastrophe voraussah. Anders liegt das mit dem letzten Satz in v. 19 כי על וגו׳, er ist eine prosaische und völlig überflüssige Begründung des כל, das einer solchen nicht bedarf.

Habakuk.

§ 1. Inhalt des Buches.

Das Buch beginnt mit der Frage der Ungeduld, wie lange der Beter noch schreien solle, ohne daß Jahve ihn hört, läßt Jahve ihn doch Frevel und Gewalttat schauen, denn der Frevler unterdrückt den Gerechten 1 2–4. Daran schließt sich die Aufforderung, die neue unglaubliche Tat Jahves zu sehen, er hat ein grimmiges und mit rasender Schnelligkeit daherstürmendes Volk erweckt, das aufgebrochen ist um die ganze Welt zu erobern, mit seinen schnellen Reiterscharen geht es nach Osten, verlacht Könige und Satrapen, erobert feste Städte und macht seine eigene Kraft zu seinem Gott 1 5–11. Mit v. 12 beginnt wieder analog v. 2–4 eine gegen Jahve erhobene Beschwerde, daß er der ewige und heilige Gott es zulasse, daß dies fremde Volk, das v. 6 als כשדים bezeichnet ist, rechtschaffene Menschen verderbe, die Völker auf seinen Dreizack spieße und mit seinem Netze fortschleppe, erst durch Jahves untätiges Zuschauen, der die Menschen den Fischen gleich macht und die Völker dem herrenlosen Gewürm, ist der Frevler zu solcher Macht gelangt 1 12–17.

In 2 1–3 berichtet der Prophet, er habe auf seiner Warte ausgeschaut nach Jahve. Da sei ihm auf seine Beschwerde die Offenbarung geworden, die er auf Tafeln eingraben solle, daß das Ende nahe sei und man geduldig darauf warten solle, auch wenn es sich zu verzögern scheine. Zugleich weist Jahve darauf hin, daß er an dem Aufgeblasenen kein Wohlgefallen habe, um wie viel weniger wird der treulose „Grieche“ ihm angenehm sein, der unersättlich wie der Tod ist und alle Völker zusammenrafft 2 4. 5. Dann folgen vier Weherufe, die nach 6a den Völkern in den Mund gelegt werden 6b. 7. 8a; 9–11; 12. 13b. 17; 15. 16.

Kap. 3 endlich schildert eine Vision, in der der Prophet den zum Kampf gegen den gewalttätigen Frevler ausziehenden Jahve schildert, wie unter seinem Tritt die Erde ins Wanken geriet, die Felsen zerspringen, uralte Berge zerbersten, die Wasser von oben strömen hernieder, und die aus der Tiefe brechen hervor, Sonne und Mond vergessen ihren Aufgang, die Blitze funkeln, als Jahve heranzieht seinem Volke zu Hilfe. Er schritt im Grimm über die Erde und zertrat Völker im Zorn, zerstörte des Frevlers Haus bis auf den Grund und stampfte ins Meer des Frevlers Rosse. Unter dem Donner dieses Gerichts wurden des Propheten Gebeine morsch und seine Schritte unter ihm bebten. Er will nun in Geduld harren des Tages der Not, wenn sie heraufkommt über das Volk, das uns bedrängt.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Die Frage der Zeit unsers Proph. ist in neuester Zeit Gegenstand sehr eingehender Untersuchungen gewesen, ihre Beantwortung bietet besondere Schwierigkeiten, die wesentlich dadurch bedingt sind, daß der Zusammenhang der einzelnen Teile nicht ohne Weiteres klar ist, hier kommt namentlich das erste Kap. in Betracht.

An die Klage, daß Jahve dem Treiben des Frevlers ruhig zuschaue 1 2–4, schließt 1 5 ff. die Ankündigung der Chaldäer, deren Tun und Treiben analog dem Treiben des Ungerechten 1 2–4 geschildert wird. 1 12 beginnt wieder mit einer Beschwerde über den Übermut und das gottlose Treiben des Frevlers, der grade durch Jahves Schweigen erst zu solcher Macht gekommen ist. Daran schließt sich in 2 1 ff. in einer Audition die Verkündigung des Gerichts, das über den Frevler kommen wird, es gilt in Geduld auszuharren, auch wenn das Gericht verzieht.

Diesen Schwierigkeiten suchten Wellhausen und Giesebrecht Beitr. zur Jesajakritik S. 197 f. so beizukommen, daß sie 1 5–11 für ein eingesprengtes älteres Stück ansahen, das den Zusammenhang zwischen 1 2–4 und 1 12 ff. sprengt. Aber auch der Zusammenhang zwischen c. 1 und c. 2 c. 3 ist nicht ohne Weiteres klar. Während c. 1, namentlich 1 5–11, auf geschichtliche Verhältnisse zurückblicken, haben wir in c. 3 ein eschatologisches Bild von dem Gerichtstag Jahves über den Frevler und eine Reihe von Weherufen über ihn, die als Spottlied den gequälten Völkern in den Mund gelegt werden. Dazu kommt, daß c. 3 besondere Über- und Unterschriften hat, die sich mit solchen in den Psalmen decken und beweisen, daß das Lied in c. 3 zeitweise liturgische Verwendung gefunden hat. Stade u. a. glaubten aus alledem den Schluß ziehen zu können, daß c. 3 dem Proph. Habakuk abzusprechen ist und ebenso urteilten andere bis in die neueste Zeit über c. 2 4 ff. Unterstützt schien diese Position dadurch zu werden, daß in c. 2 und c. 3 sich einzelne Verse bezw. Versteile finden, die entweder mit solchen aus späterer Zeit sich decken oder doch durch sie beeinflußt zu sein scheinen. Das schließliche Resultat der von diesen Voraussetzungen ausgehenden Kritik läßt sich dahin zusammenfassen, daß von dem vorexilischen Habakuk nach dem Urteil der meisten Kritiker nur die Weissagung über den Chaldäer in 1 5–11. 14. 15 herrührt, alles übrige aber dem Habakuk abzusprechen ist.

Anders als Wellh., Giesebr. u. a. suchten Budde und Rothstein das Problem zu lösen. Beide sind in der Annahme einig, daß 1 5–11 von seiner ursprünglichen Stelle hinter 2 4 bezw. 5 a versetzt ist. Während aber Budde die Schilderung in 1 2–4 auf den Frevel der Assyrer in der Vergewaltigung der Israeliten bezieht, denen die Chaldäer als Rächer angekündigt werden, sieht Rothstein 1 2–4 wesentlich eine Schilderung innerjud. Zustände, wie sie namentlich unter Jojakim bestanden, auch in den Weherufen in ihrer ursprüngl. Form sieht er ein ursprüngliches Orakel gegen Jojakim, das erst durch Überarbeitung zu Weherufen gegen die Chaldäer geworden ist. Aber auch diese beiden Hypothesen haben schwere Bedenken. Sie liegen vor allem in der Art, wie diese Chaldäer, die Vollstrecker der Strafe an den Ungerechten geschildert werden: ihre Schilderung ist so, daß man nach derselben die Ankündigung des Gerichts über sie erwartet. Ist es denkbar, daß der Mann, der auf das Schweigen Jahves dem Frevel gegenüber schließlich als Antwort nur den Hinweis auf die Chaldäer hat, die in gleichem Grade Frevler sind? Sellin hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß die Versetzung von 1 5–11 zwischen 2 4. 5 eine Unmöglichkeit ist, weil 2 5 in engstem Zusammenhang mit 2 4 steht. Die Exegese wird auch zeigen, daß die Voraussetzung Rothsteins unrichtig ist, daß 1 2–4 auf innerjüd. Verhältnisse sich bezieht; erklärt man diese Verse aus dem Zusammenhang des Buches heraus, dann ergibt sich, daß es sich bei der Klage über die Tätigkeit des Frevlers nicht um innerjüdische Verhältnisse handelt, sondern um Vergewaltigung von Völkern, Machthabern bezw. um ein andres Volk. Duhm hat endlich den Nachweis geführt, daß in 1 6 כשדים nicht ursprüngl. Text sein kann, sondern daß הכתים zu lesen ist

vgl. zu 1_{6} und Sellin hat den Beweis Duhms noch dadurch zu verstärken gesucht, daß er das 2_{5} sich findende אף כי היין, das unverständlich ist und korrumpiert sein muß da בגד nach היין unmöglich ist, für verderbt aus אַף כִּי הַיְּוָנִי ansieht. Diese Konj. hat freilich in den alten Textzeugen keine Stütze, aber sie hat im Zusammenhang viel Wahrscheinlichkeit für sich. Nach Duhm ist הכשדים für הכתים im 3. Jhdt. in den Text gesetzt, bevor die Juden wahrnahmen, daß die כתים ebenso arge und gewalttätige Gegner sein konnten wie die Chaldäer. Auf sie wie kein anderes Volk paßt die hier vorliegende Schilderung, nicht aber auf die Chaldäer. Sie erschienen überraschend auf der Bildfläche, denn von den Erfolgen Philipps in Europa hatten sie schwerlich etwas gehört, nur sie drangen von Westen nach Osten 1_{9}, nur sie können als „bitter und überschnell" bezeichnet werden. Speziell auf Alexander paßt die Schilderung des „Aufgeblasenen, Übermütigen", dem Könige und Satrapen ein Spiel gewesen, der alle festen Städte belagert und eingenommen hat, der neue Städte baut und im Vertrauen auf seine Kraft wie der Sturmwind heranzieht. Das sind die Verhältnisse, die nach der Schlacht von Issus 331 eingetreten waren. Tyrus und Gaza sind in seine Hand gefallen, Damaskus ist besetzt, eine Reihe von Königen haben sich unterworfen mit ihren Völkern, auch Ägypten scheint erobert, Alexandrien im Bau. Wahrscheinlich aber hat H. die entscheidende Schlacht bei Gaugamela oder Arbela noch nicht erlebt, denn er hofft noch auf einen baldigen Umschwung der Dinge. Von dieser Auffassung Duhms aus läßt sich, abgesehen von einigen Einarbeitungen, unser Buch als einheitliche Schrift begreifen, wir haben weder Grund c. 2 noch auch die Vision c. 3 dem Propheten abzusprechen.

§ 3. Das Buch.

So stark wir die Einheitlichkeit des Buchs den starken Zerstücklungsversuchen früherer Zeit gegenüber betonen, dennoch läßt sich nicht bezweifeln, daß unser Buch in der vorliegenden Gestalt nicht auf die Hand des Habakuk zurückgeht, nicht nur der Text in 1_{6} beweist das, vor allem folgt das aus den mannigfachen Zusätzen, die unser Buch erfahren hat in c. 2. 3. Aus c. 2 gehört hierher 2_{6a}, durch den die folgenden Weherufe den Völkern als Spottlied in den Mund gelegt werden 2_{8b}, der sich mit 17b deckt und vor letzterer Stelle in den Zusammenhang paßt. 13a die Zitationsformel, durch die Jes 11_{9} hier als v. 14 erscheint und v. 18—20, welche Verse sich gegen den Götzendienst richten und sich namentlich mit Deuterojes. und Jer 10_{3}ff. berühren.

c. 3 muß, wie Überschrift und Unterschrift zeigen, einmal liturg. Verwendung gefunden haben. Es ist eine Schilderung einer dem Hab. zu teil gewordenen Vision, die sich auf das Gericht Jahves über den Frevler in c. 1. 2 bezieht, die Vision ist eine Parallele zu der Audition 2_{4}f. Hier finden sich nur am Schluß in v. 17—19 Zusätze, die durchaus im Psalmenstil gehalten sind vgl. Ps $18_{33.\,34}$. Vielleicht stammen v. 17 und 18f. von verschiedenen Händen. Jedenfalls gehört v. 17—19 der Zeit der liturgischen Verwendung des Liedes zu. Abgesehen von diesen Zusätzen haben wir keine Ursache, die c. 1—3 dem Proph. Habakuk abzusprechen.

§ 4. Die Bedeutung Habakuks für die Religionsgeschichte.

Über die Person und die Wirksamkeit des Habakuk fehlen uns nähere Nachrichten, was wir wissen, können wir nur aus unserm Buch erschließen. Daraus ergibt sich,

daß er zu den Nebiim d. h. zu den Ekstatikern gehört hat, die aus Visionen und Auditionen den Willen der Gottheit zu erkennen suchten. Diese Einreihung unter die Nebiim in 1₁ 3₁ findet ihre Bestätigung aus dem Inhalt des Buches: aus 2₁ff. erfahren wir, daß ihm Jahve in einer Audition Antwort auf seine Beschwerde über die Gewaltherrschaft des Ruchlosen auf Erden gibt, indem er auf das kommende Ende, die Zeit der Abrechnung und des Gerichts hinweist, es gilt im Vertrauen unerschütterlich auszuharren, auch wenn das Ende sich zu verzögern schiene. Zu dieser Audition kommt die Vision c. 3, in der H. beschreibt, wie Jahve heranzieht zur Hilfe seines Volkes und im Kampfe den ruchlosen Frevler vernichtet, seine Kriegsrosse in das Meer stampft, das von ihm gebaute Haus bis auf den Grund zerstört. Berührt sich H. in solchen Visionen und Auditionen mit den älteren Propheten, so unterscheidet er sich in einem andern Punkte wesentlich von ihnen: ihr Hauptbestreben war auf ihre Gegenwart gerichtet, ihre Zeitgenossen zur Umkehr zu bringen und ihnen klar zu machen, wie der rechte Gottesdienst beschaffen sei, in ihnen den wahrhaftigen Glauben lebendig zu machen, der nicht auf Menschen vertraut und Fleisch hält für seinen Arm, sondern in Stillesein und Hoffen seine Stärke findet. Darum ist ihre Predigt durchweg an ihre Gegenwart gerichtet, an sie wendet sich ihr Wort. Das ist anders bei Habakuk. Nirgends wendet er sich an die Volksgenossen und versucht sie in sittlicher und religiöser Beziehung zu beeinflussen, vielmehr scheint das Orakel von Anfang nur schriftlich weiteren Kreisen bekannt geworden zu sein und wesentlicher Inhalt desselben ist das „Ende“, der Hinweis auf den Tag, der die Krisis bringt, wo Jahve mit dem ruchlosen Frevel abrechnet und das Gebäude, das er mit Vergewaltigung der Völker errichtet, bis auf den Grund zerstört und damit sein Volk vor dem Verderben bewahrt, das auch diese Juden zu verschlingen droht. So leitet H. zur apokalyptischen Literatur hinüber, er unterscheidet sich von den eigentlichen Apokalyptikern in zwei Punkten, einmal darin, daß seine Apokalypsen keine künstlichen Produkte eines Schriftgelehrten sind wie so viele Produkte der spätern Zeit, sondern echte Erzeugnisse eines Nabi, eines Ekstatikers. Auch darin unterscheidet er sich von den Späteren, daß sie von einem eschatologischen System beherrscht sind, es ist ein bestimmter Kreis von Gedanken, die einer vom andern übernimmt und seiner Art entsprechend gestaltet. Davon findet sich bei H. noch nichts: bei ihm ist es ausschließlich die Not der Gegenwart, sind es die Rätsel, die ihm der Zusammenstoß der griechischen mit der orientalischen Welt aufgab, die ihn beschäftigten und für deren Lösung die älteren Propheten ihm die Wege gewiesen. Das Bewußtsein einer gewissen Verwandtschaft zwischen Habakuk und den Apokalyptikern wie Daniel u. a. scheint auch der späteren Zeit nicht ganz gefehlt zu haben, es hat wohl seinen Niederschlag in der Legende von „Bel und dem Drachen“ gefunden, wonach Habakuk vom Engel Jahves am Haupthaare gefaßt dem Daniel in der Löwengrube Speise gebracht habe.

Eigenartig ist die Beurteilung der Gegenwart und nur verständlich aus den veränderten Verhältnissen, in denen er lebte. Duhm hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß H. offenbar in einer Zeit tiefen Friedens lebte, mehr denn zwei Jahrhunderte sind verflossen, seitdem das Volk, dem H. zugehörte, am politischen Leben teilgenommen, man hatte es nachgerade verlernt, sich um das Getriebe in der Völkerwelt zu kümmern. Die Schriftgelehrten mögen sich mit der Geschichte der Vergangenheit beschäftigt, mögen von einer neuen großen Zukunft ihres Volkes geträumt haben, die große Masse des Volkes dagegen nährte sich vom Acker und dem Handel

und sein geistiges Interesse konzentrierte sich auf den Tempelkult und die Thora, und auch bei dem Juden im Ausland ist das nicht anders, er hängt zwar mit Begeisterung an Jerusalem und seinem Tempel, dessen Festfeiern auch für diese ausländischen Juden die eigentlichen Höhepunkte in ihrem religiösen Leben waren, im übrigen aber hatten sie keinen politischen Ehrgeiz mehr, wenn sie nur in Frieden ihrem Beruf nachgehen konnten, wenn Erwerb und Besitz ihnen gesichert war, so waren sie zufrieden. Dachte man überhaupt in den jüdischen Kreisen über die Beziehungen zu den andern Völkern nach, so waren es wohl besonders Gedanken wie sie aus den deuterojesajanischen Kreisen uns bekannt sind, die sich geltend machten: friedlicher Kulturaustausch war ihr Ideal, das hieß für den Juden: als Jahves Ebed sind sie das Licht der Welt und dazu berufen, diese Welt für Jahve zu gewinnen. Da erscheint Alexander auf der Bildfläche und dringt in unaufhaltsamem Zuge, alles vor sich niederwerfend, nach Osten vor. Mit einem Schlage ist das Bild nun verändert: an die Stelle des friedlichen Wettbewerbs der Völker ist Gewalttat und Unterdrückung getreten, der Gerechte wird unterdrückt, der Ruchlose triumphiert — und Jahve schweigt. Das ist das Rätsel, vor das H. gestellt ist. Ähnliches haben die alten Proph. erfahren, als die Assyrer unaufhaltsam nach Westen vordrangen und ein Reich nach dem andern vor ihnen in Trümmer sank, aber sie verstanden es, sich zurechtzufinden, auch in den größten Wirrnissen: als das nordisraelitische in Trümmer sank, sah Amos so wenig den Untergang Jahves, daß er, der Gott der Gerechtigkeit, auf den Trümmern Israels triumphierte und als der Sturm über das Südreich hereinbrach und dies ein Vasall Assurs wurde, sah Jesaja in diesem Niedergang seines Volks die Tat Jahves, waren doch die Assyrer nichts als die Zuchtrute Gottes. Wie anders Habakuk, als in seinen Tagen der Zusammenprall der griechischen und oriental. Welt erfolgte, sieht er in den Taten Alexanders nur die Äußerungen ruchlosen Übermuts und grenzenloser Habgier. Auch für die Beziehungen der Völker zueinander hat er keinen andern Maßstab als den der privatrechtlichen Moral, Redlichkeit in Handel und Wandel und friedlicher Besitz, wo ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sich dem Genuß dessen hingeben kann, was er sich erworben, das ist ihm das höchste Ideal. „Er nimmt Partei für den Biedermann gegen den Mann der großen Geschichte, für das Recht auf Besitz gegen das Recht auf Eroberung, für den Frieden gegen den Krieg, auch für die ehrbare Sitte gegen den genialischen Lebensgenuß."

So sehr man das Unzureichende dieses Standpunktes anerkennen muß, so sehr muß man doch andrerseits die sittliche Energie betonen, mit der H. auch einem Mann wie Alexander gegenüber den sittl. Maßstab betont, durch die er auch zum Anwalt nicht nur der Juden sondern der Völker überhaupt wird, denn in aller Schärfe wird die Vergewaltigung der andern Völker herausgehoben zu einer Zeit, wo die Juden sie offenbar noch nicht direkt erfahren hatten, sondern sie nur als Gegenstand des Schreckens ihnen vor Augen stand. Hier findet sich auch nichts von jener doppelten Moral, die bei späteren Schriftstellern uns entgegentritt, die bei einem andern Volke tadeln, was sie beim eigenen schweigend dulden — vorausgesetzt, daß es zu seinem Vorteil gereicht. Wir wollen endlich nicht die Kraft der religiösen Persönlichkeit dieses Mannes verkennen, der selbst angesichts solcher Erfolge eines Alexander und solcher Geschicke, wie sie die über die ganze Welt zerstreuten Juden hinter sich hatten, unerschütterlich an dem Glauben festhielt, daß Jahve größer ist als Alexander und die Griechen und daß auch für sie der Tag der Abrechnung kommen wird.

§ 5. Literatur.

F. Delitzsch Der Proph. Habakuk ausgelegt 1843. J. v. Gumpach Der Proph. Habakuk, nach dem gründlich revidierten — hebräischen Text übersetzt usw. 1860 vgl. die Besprechung von M. J. de Goeje in Nieuwe Jaarb. voor wet Theol. IV, 304ff. L. Reinke Der Proph. Habakuk 1870. H. A. Hamaker Commentariorum in Hab. vatt. proll. (in Orientt. edd. Iuynboll, Roorda, Weyers II, 1ff.). A. Carrière Étude hist. et crit. sur l'époque de la prophétie d'Habakuk 1864. Stade in ZATW 1884, S. 154ff. A. J. Baumgartner Le Prophète Habakuk 1885. M. Th. Houtsma in ThT 1885, 180ff. Bredenkamp StK 1889 S. 161ff. Oort in ThT XXV, S. 357ff. Budde in StKr 1893 S. 383ff. Rothstein in StKr 1894 S. 51ff. und gegen letztern Budde in The Expositor 1895 S. 372ff. M. Lauterburg Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1896 S. 74ff. D. H. Müller Strophenbau und Responsion 1898 S. 36ff. L. Rosenthal Theol. Studien 1898 S. 183ff. Boehmer Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 724ff. A. B. Davidson Nahum, Habakuk and Zephaniah, Cambridge 1899. Gerard Smit De profetie van Habakuk 1900. O. Happel Das Buch des Proph. Habakuk 1900. K. Budde Encyclop. Bibl. 1901, II, Sp. 1921ff. Ed. Sievers Metr. Studien I Textproben 1901 S. 490f. F. C. Kelly The strophic structure of Habakkuk (Americ. Journ. of Semit. Languages and Literatures 1902 S. 94ff.). T. K. Cheyne Crit. Bibl. II, 170ff. B. Duhm Das Buch Habakuk 1906. F. Nicolardot La Composition du livre d'Habacuc 1908. J. van Katwyk De Prophetie vaan Habakuk 1913. Zur Metrik vgl. W. Staerk Amos, Nahum, Habakuk 1908. F. E. Peiser Der Prophet Habakuk 1903.

---

1 [1]Die Weissagung, welche der Prophet Ḥabakkuk schaute. [2]Wie
lange, Jahve, klage ich | und du hörst nicht, || schreie zu dir: Frevel, | und du hilfst
nicht? || [3]Warum lässest du mich Nichtiges schauen, | *sehe ich* Unheil, || sind Gewalt

Die Überschrift auf c. 1. 2 zu beschränken, liegt kein Grund vor. c. 3 hat offenbar seine besondere Gesch. gehabt: es hat im Tempelkultus Verwendung gefunden und daher seine besondere Überschr. erhalten. Vielleicht war es aus unserm Buch herausgenommen und lief selbständig mit andern Kultliedern um vgl. das הנביא 3_{1}. Zu המשא vgl. Nah 1_{1} Jer 23_{33}ff. und zu der Verbindung mit חזה vgl. Am 1_{1} Mich 1_{1} Jes 1_{1}. Zu der Bezeichnung Hab.s als הנביא vgl. 3_{1} Hag 1_{1} Zch 1_{1}. Der Name des Proph. ist wohl richtiger חֲבַקּוּק zu vokalisieren vgl. Αμβακουμ der LXX, der Name entspricht dem assyr. ḫambakuku, Bezeichnung für ein Gartengewächs, der Name findet sich auch bei den Assyrern als Personenname.

I. v. 2–4. Des Proph. Klage über Vergewaltigung durch den Frevler, ohne daß Jahve einschreitet. v. 1. Zu משא vgl. zu Na 1_{1}. v. 2–4 ist keine reflektierende Frage, bei der der Prophet sich in die eben noch gewesene Not versetzt (Hitz.), sondern eine Frage mitten aus der noch immer andauernden Not, wie 2_{1}ff. beweisen, die ja tatsächlich erst die Antwort auf die Fragen v. 2ff. 12ff. bringen; schon zu lange hat dieses Treiben gedauert, daher עד אנה. Das, was er schreit, gibt חמס an vgl. Job 19_{7} Jer 20_{8}. v. 3. Syr. Trg. lesen

und Frevel mir vor Augen, | und Streit und Hader muß ich tragen? || [4]Darum wird das Gesetz kraftlos, | und das Recht kommt nimmer ans Licht, || denn die Frevler umstellen die Gerechten; | und das Recht ist gebeugt. ||

אביט st. תביט, das würde zum parall. Glied passen, notwendig ist die Änderung nicht, תביט würde wie v. 13 zu verstehen sein von dem ruhigen Zuschauen Jahves. Eine viel umstrittene Frage ist die nach der Bedeutung von חמס, שׁד, אָוֶן usw.: handelt es sich um innerjüdische Zustände oder um den Frevel eines Feindes, den H. im Auge hat. Betrachtet man diese Klage im Zusammenhang des ganzen Buches, so kann darüber kein Zweifel sein, daß innerjüdische Zustände nicht in Betracht kommen können, denn nirgend beschäftigt sich H. mit ihnen, sondern ihn nimmt ausschließlich das Rätsel des Frevlers in Anspruch, der Völker wie Fische in sein Netz zieht, Könige vergewaltigt, Städte zerstört usw. und Jahve läßt es ruhig geschehen. Bestimmend für diese Beziehung der Klagen auf innerjüdische Zustände waren wohl besonders die mehrfach verwandten Begriffe רשע und צדיק, die sehr häufig von innerjüd. Gegensätzen gebraucht werden, aber es ist doch durchaus verständlich, daß H. diese Begriffe auf völkergeschichtl. Verhältnisse überträgt, die er in das Licht seiner sittl. und relig. Anschauungen stellt. LXX Syr. Trg. haben das ו vor שׁד nicht gelesen, aber das berechtigt nicht שׁד וחמס als Obj. zu תביט zu ziehen, was metrisch nicht angeht, denn wir haben in den ersten drei Zeilen deutlich den Fünfer, der mit 3b verschwindet, es wird daher sich kaum empfehlen 3b nach 2. 3a umzustellen, offenbar wechseln wie öfter Fünfer mit Doppeldreiern. Daraus ergibt sich als wahrscheinlich, daß in 3b lediglich ויהי zu streichen ist, da es metrisch überschüssig und sprachlich bedenklich ist. Für ומדון wollte Duhm כידון lesen: „und Streit erhebt der Speer", aber der so gewonnene Sinn scheint mir in diesem Zusammenhange zu schwach, auch liegt eine Nötigung מדון zu beseitigen nicht vor, grade in den Proverbien, mit dessen Wortschatz sich H. mannigfach berührt, findet es sich 18mal (Sellin). Freilich wird es sich dann empfehlen, אֶשָּׂא zu lesen (Ehrlich), da sich das Verb. in der intransitiven Bedeut. „sich erheben", nicht nachweisen läßt. v. 4 weist auf die Folge, die diese Ruchlosigkeit für die Religion hat. Bei תורה ist schwerlich an die Orakeltasche zu denken, aus der die Lose, die Entscheidungen nicht hervorkommen wollen, denn in der Zeit, aus der unser Buch stammt, war das Losorakel längst von der Bildfläche verschwunden, vielmehr ist תורה das Gesetz, das damals wohl schon größtenteils kodifiziert vorlag, aber dieses Gesetz rief in seiner Auslegung durch die Schriftgelehrten, in seiner tausendfältigen Einwirkung auf das Leben zu immer neuer Tätigkeit auf, verbirgt in sich eine treibende Kraft (Duhm), diese ist gebunden bezw. gelähmt, wie die Lebenskraft in der Natur erstarrt ist durch die Kälte. משפט ist gleichfalls Bezeichnung für die Religion wie die Thora, weist diese mehr auf die kultische, so משפט mehr auf die sittliche bezw. rechtl. Seite. לנצח dient wie oft zur Verstärkung der Negation und ist nicht zu streichen. Sellin will beide Begriffe von Gottesrechtsentscheidungen in der Völkergeschichte verstehen, doch hätte dieser Begriff nicht durch völlig indeterminierte Wörter zum Ausdr. gebracht werden können. Jedenfalls liegt kein Grund vor, תפוג zu ändern. v. 4 begründet den Ged. von v. 4a durch Hinweis auf eine sprichwörtl. Redensart, und zwar enthält 4bα den Vorders. für 4bβ. Da 4a Doppeldreier ist, so ist das auch für 4b wahrscheinlich, dann aber ist in 4bβ jedenfalls על כן zu tilgen und auch in 4aα ist אתה צדיק neben dem indeterminierten רשע auffallend, hier ist את ה zu tilgen, dagegen liegt zur Änderung von מכתיר kein Grund vor. Wer vor Gericht erscheint, kommt mit seinen Freunden, seinen Klienten, seinen Nachbarn, wer das nicht vermag, wird in solcher Zeit, wo sein skrupelloser Gegner ihn mit seinen Helfershelfern umstellt, leicht den Kürzeren ziehen. „Religion und Recht", sagt v. 4, muß zu schaden kommen in einer Zeit, wo Macht vor Recht geht. Der Grieche hat den Juden „umstellt", in dem geschichtl. Prozeß, den beide jetzt miteinander führen, scheint die Übermacht siegen zu sollen, da Jahve trotz der Hilferufe seiner Verehrer der Vergewaltigung des Rechts freien Lauf läßt (Duhm).

[5]Blickt hin unter die Völker, | und schaut, | starret *und* staunet, || denn er wirket ein Werk in euren Tagen, | das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch erzählt würde. || [6]Denn siehe, ich lasse *die Chittaeer* aufstehen, | das grimmige und ungestüme Volk, || das die Erde nach ihrer Breite durchzieht, | um Wohnungen,

---

II. v. 5—11 schildert der Prophet die Vollführer von חמס und שד v. 2. 3, jenes grausame, furchtbare Volk, das urplötzlich aufgetreten, in unheimlicher Schnelligkeit die ganze Erde zu erobern droht und dem kein König und keine Stadt widerstehen kann. In welchem Zusammenhang stehen diese vv. 5—11 mit 1 2-4? Kuenen Einl. II, 232f. u. a. sehen hier die Ankündigung der Strafe für die Sünden des Volkes, auf die v. 2—4 Bezug nehmen. Diese Erkl. scheitert nicht nur daran, daß die Voraussſ. hinfällig ist, daß die vv. 2—4 sich auf innerjüd. Verhältnisse beziehen vgl. zu den Versen, sondern auch an dem andern Irrtum, daß es sich in v. 5—11 um zukünftige Ereignisse handelt, tatsächlich sind es nicht zukünftige Ereignisse, die angekündigt werden, sondern es sind Ereignisse der Vergangenheit, die beschrieben werden, wir haben eine Schilderung derselben Frevler, auf die schon v. 2—4 Bezug genommen hatten. Es ist auch keine Ankündigung Jahves sondern redendes Subj. ist offenbar derselbe wie in den vorhergehenden Versen vgl. zu v. 6. Nach alledem ergibt sich, daß diese vv. 5—11 eine Parallele zu v. 2—4 sind, ein zweites Gedicht (Duhm). In v. 6 werden als Feinde die Chaldäer genannt, wie sich zeigen wird, beruht der MT הכשדים offenbar auf einer Korrektur vgl. zu d. St.

In v. 5 sind nach dem MT offenbar die Judäer angeredet und das hat seinen guten Sinn, denn in der Zeit, in der das Buch geschrieben ist, hatten die Juden es verlernt auf die Ereignisse der Völkerwelt zu achten, sie führten ein halb der Religion, halb bürgerl. Handel und Wandel gewidmetes beschränktes Stilleben (Duhm). LXX Syr. haben freilich בגדים st. בגוים gelesen und Rothst., Budde u. a. haben diese LA bevorzugt. Jener denkt an die gottlosen Juden, aber mit Recht ist darauf hingewiesen, daß das Werk, das sie nicht glauben würden, wenn man es ihnen erzählte, doch die Frommen ebenso gut angeht wie die Gottlosen, denn beide leiden in gleicher Weise unter diesem Geschick. Ebensowenig kann aber an die Assyrer gedacht werden (Budde), da gar nicht zu sehen ist, mit welchem Recht sie so genannt werden, was um so verwunderlicher wäre, als diese Assyrer doch die von Gott für die jüd. בגדים bestimmten Strafwerkzeuge sind. Es wird deshalb der MT zu bevorzugen sein, nur bei ihm ist das הביטו nach dem vorhergehenden בגוים begreiflich (Sellin). Nach Jes 29 9 wollten Wellh. u. a. ותמהמהו lesen, das wäre mit מהה zusammenzustellen, offenbar ist aber eine Ableitung von תמה beabsichtigt. In 5b hat LXX zu פֹּעַל ein אני wiedergegeben, offenbar veranlaßt durch הנני v. 6, aber diese LA ist fehlerhaft, eine Einfügung eines Subj. ist unnötig vgl. K. § 116s, das ergab sich aus dem Zusammenhang, nämlich Jahve. לא תאמינו nämlich wenn sie es nicht selbst erlebt haben. In v. 6 ist offenbar הנה st. הנני zu lesen, denn nirgend wird angedeutet, daß Jahve der Redende ist. Auch nach dem ganzen Zusammenhang und dem Inhalt der Rede ist das unmöglich: sie gibt dem Staunen und der Verwunderung über diesen Feind Ausdr., was im Munde Jahves nicht verständlich wäre. Und wie paßt dies הנני in den Mund des Mannes, der sich darüber beklagt, daß Jahve auf all seine Klagen stumm bleibt. Grade in der späteren Zeit findet sich häufig die Sitte von Jahve zu sprechen ohne ihn zu nennen vgl. auch 2 1. Gegen את הכשדים als ursprüngl. LA hat Duhm sehr ernste Bedenken geltend gemacht. 1. Duhm hebt mit Recht hervor, daß man gar nicht begriffe, daß der Verf. mit keiner Silbe auf die Katastrophe von Megiddo, die Wegschleppung des Joahas und die Brandschatzung Judas durch die Ägypter sowie die Etablierung der ägypt. Oberherrschaft Rücksicht nimmt, dagegen nun entsetzt sein soll über den Ged., daß statt der Ägypter die Chaldäer die Erben Assurs sein werden. 2. Auf die Chaldäer paßt auch die hier gegebene Beschreibung nicht, sie waren kein גוי נמהר: „Ein Volk, das Jahre lang seinen ägypt. Nebenbuhler in Asien schalten läßt, das später sich ein paar Jahre Zeit ließ um die Insurrektion Jojakims niederzuwerfen, das dreizehn Jahre lang

die ihm nicht gehören, in Besitz zu nehmen. ‖ [7]Schrecklich und furchtbar ist es, von ihm geht *Verwüstung* aus. ‖ [8]Und schneller als Parder sind seine Rosse, und leichtfüßiger als Wölfe der Nacht. ‖ Es sprengen heran die Rosse seiner Reiter, | sie kommen von ferne im Fluge. ‖ Dem Adler gleich, welcher zum Fraße eilt, | [9]kommen sie alle zur Gewalttat. ‖ Zum Kampf erhebt sich ihre Front nach

---

an Tyrus herumbelagerte und dann nicht einmal zum Ziele kam, ist wohl niemals der stürmende Eroberer von Stadt und Land gewesen." 3. macht v. 9 הַכַּשְׂדִּים völlig unmöglich, denn der Zug der Chaldäer ist nie ein Zug nach dem Osten gewesen vgl. zu d. St. Als urspr. Text hat Duhm כִּתִּים angenommen, also dieselbe Verschreibung, die in Jes 23 13 von den meisten Exegeten anerkannt ist. Urspr. bezeichnet der Ausdr. die Einwohner der alten phön. Stadt Κίτιον auf Cypern, im weiteren Sinn die Bewohner der Inseln und Küsten des Mittelmeers, spez. auch die Griechenlands, in I Makk 1 1 8 5 werden die Makedoner כתים genannt. Hier ist an diese spez. unter Alexander M. zu denken, dessen Taten den Anstoß zu unserm Buch gegeben haben. Die Assonanz המר והנמהר könnten wir durch „hitzig und hurtig" (Orelli) wiedergeben. Die nota acc. und ebenso der Artikel sind aus rhythmischen Gründen zu streichen. Zu מר vgl. מר נפש Jdc 18 25 II Sam 17 8 und zu נמהר eig. übereilt = ungestüm vgl. Jes 32 4 ההולך למרחבי ארץ das nach den Breiten der Erde zieht d. h. die Erde in ihrer ganzen Breite durchzieht vgl. Gen 13 17. Zu לא לו als einem dem משכנות untergeordneten Relativs. vgl. Gen 15 13 Prv 26 17 K. § 155 c. Zu אים ונורא v. 7 erinnert Sellin daran, daß die wörtl. Übers. דְּחִילָה וְאֵימְתָנִי in bezug auf den Griechen Dan 7 7 wiederkehrt. In 7b liegt offenbar in LXX ἐξ αὐτοῦ τὸ κρίμα αὐτοῦ ἔσται καὶ τὸ λῆμμα αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ eine Dublette vor und mit Recht sieht Duhm als urspr. Text an וְשֵׂאת מִמֶּנּוּ vgl. Thr 3 47. v. 8 beschreibt die heranstürmenden Reiterscharen in ähnlichen Bildern wie Jer 4 13 5 6, wahrscheinlich beziehen sich dieselben ursprüngl. auf die Reiterscharen der Scythen. Zu קלו מנמרים vgl. Jer 4 13, wo sich מנשרים findet, eine LA, die hier durch כנשר am Ende ausgeschlossen ist. Zu מזאבי ערב vgl Zph 3 3 Jer 5 6. In v. 8a sind ופשו פרשיו metrisch überschüssig, denn mit ערב schließt der zweite Stichos. Da nun ופרשיו im Beginn der zweiten Zeile aus metrischen Gründen nicht zum Folgenden gezogen werden kann und wir hier meist Doppeldreier haben, so liegt der Schluß nahe, daß ופשו פרשיו zum folgenden ופרשיו gehört, natürlich ist dann ו als dittographiert zu streichen. So hätten wir in v. 8 zwei Doppeldreier, der letzte Dreier ist mit dem ersten in v. 9 zusammenzunehmen, dann bleibt auch in v. 9 der zu erwartende Doppeldreier übrig. LXX scheint die zweifache Bedeut. von פרש Roß und Reiter außer Acht gelassen zu haben und hat deshalb wohl ופרשיו gestrichen. פיש hier wohl von dem Heransprengen der Pferde gebraucht. Sellin erinnert daran, daß in Dan 8 5 auch der den Makedonen repräsentierende Ziegenbock herankommt ohne den Boden zu berühren. יעפו bestimmt יבאו näher, wie das sofort folgende Glied erläutert. Am Schluß des Verses ist vielleicht besser לֶאֱכֹל zu lesen vgl. das parallele לחמס. Zu כנשר vgl. außer Jer 4 13 noch 48 40 49 22 Thr 4 19 Ez 17 1 ff. In v. 9 bildet כלה לחמס יבא den zweiten Stichos zu dem Schluß von v. 8. Wahrscheinlich verderbt ist מגמת. Man hat es wohl von einer arab. Wurzel gamma drängen, streben abgeleitet, während die Rabb. es mit גמא schlürfen Job 39 24 zusammenstellen, in dem einen wie dem andern Fall kommen sie zu der Bedeut. des gierigen Strebens, des Vorwärtsdrängens, aber diese Bedeutung ist höchst zweifelhaft, der Übergang von Schlürfen zu Vorwärtsdrängen ist mehr als zweifelhaft und das arab. gamma für das Hebr. nicht nachweisbar. Wahrscheinlich liegt eine Verderbnis vor. Duhm wollte מִגֹּמֶר lesen: Von גמר zogen sie ostwärts, bedenklich bleibt, daß dieser Name uns nicht als Landes- sondern lediglich als Volksname bekannt ist. Nach den einen ist גמר Bezeichnung von Kappadocien, das bei den Armeniern gamir hieß, nach den andern Bezeichnung der Kimmerier. LXX hat hier überhaupt keinen Eigennamen gelesen, sie hat ἀνθεστηκότας. Sellin weist auf Jer 50 24, wo התגרה mit ἀνθιστάναι wiedergegeben wird, er will daher

Osten | und sie raffen wie Sand Gefangene zusammen. || [10]Und er verspottet Könige, | und Gewaltige sind ein Gelächter für ihn, || er lacht jeder Festung, | häuft Sand auf und nimmt sie ein. || [11]Dann fährt er *dem Wind gleich* vorüber und zieht dahin | und macht seine Kraft zu seinem Gott. ||

[12]Bist du nicht von Ewigkeit her, Jahve, | *mein heiliger Gott*? || (Wir werden nicht sterben!) Jahve, hast du zum Gericht ihn gesetzt | und als *Boten*

במתגרים lesen: zum Kampf erhebt sich ihre Front nach Osten. Es läßt sich nicht leugnen, daß aus מתגרם sich leicht die Entstehung unsers Textes מגמר begreifen läßt, der Sinn paßt trefflich in den Zusammenhang. Ist das etwa der Sinn unsers Verses, so empfängt von hier aus die Anschauung Duhms, daß in v. 9 כתים zu lesen ist, es sich also um die Griechen handelt, eine starke Stütze, denn auf keines der alten Völker außer den Griechen paßt v. 9. Zu פנים die Front vgl. II Sam 10_{9} Dan $11_{17.\,19}$. קדימה ist immer „nach Osten" Ez 11_{1} 47_{1} u. ö. Zu כחול vgl. Hos 2_{1}. v. 10 sieht Sellin in הוא eine Andeutung, daß die Schilderung des Feindes sich jetzt auf den Führer d. h. Alexander M. konzentriert. Der Vers scheint auf die Ereignisse nach der Schlacht von Issus hinzudeuten: Cypern und die phönizischen Städte unterwerfen sich, Tyrus wurde schwer bedrängt und schließlich erstürmt, Damascus wurde von Parmenio erobert. ויצבר עפר weist auf die Aufschüttung des Belagerungswalles vgl. II Sam 10_{15} II Reg 19_{23}. In v. 11 kann der Text nicht in Ordnung sein. Man hat zwar übersetzen wollen: dann wallt über sein Mut, aber weder das indeterminierte רוח noch חלף erlaubt diese Erkl. Offenbar ist mit Budde, Duhm כָּרוּחַ zu lesen, aber die Veränderung des חלף in חָל (Duhm) wird sich nicht empfehlen, in Job 9_{11} finden sich ebenfalls חלף und עבר nebeneinander und in Ps 103_{16} wird עבר und Jes 21_{1} חלף vom Wind (רוח bezw. סופה) ausgesagt. ואשם ist von den Mass. zu v. 11a gezogen, was aber metrisch unmöglich ist, denn wir haben hier Doppeldreier, dazu kommt auch die Unmöglichkeit, dem ואשם einen im Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen, der Ged. der Verschuldung ist in dieser Verbindung auffallend. Dazu kommt, daß in 12a ein Verb. erforderlich ist, auch aus metr. Gründen eine Hebung vermißt wird. Zu 11b gezogen ist aber ואשם völlig unmöglich. Liest man dagegen וַיָּשֶׂם, so ist alles klar: angesichts der gewaltigen Unternehmungen Alexanders, z. B. der Aufschüttung des Walles im Meer nach Insel = Tyrus, kommt bei dem Verf. eine ähnl. Empfindung zum Durchbruch wie bei den Griechen, als Xerxes in den Hellespont als Symbol der Bändigung Fesseln versenkte, das war ihnen eine Verhöhnung der Gottheit. Ähnlich bei unserm Verf.: Alexander macht seine Kraft zu seinem Gott, damit ist die Schilderung zum Abschluß gekommen.

III. v. 12–17 eine Beschwerde (תּוֹכֵחָה) gegen Jahve, daß er solche Frevel schweigend geschehen läßt. Nach der Beschreibung des Treibens des Feindes kehrt die Klage bezw. Anklage gegen Jahve wieder. Den in ihm aufblitzenden Gedanken, daß der Feind ein von Jahve zur Bestrafung gesandter Bote sei, weist er alsbald als in sich unmöglich zurück: der heilige Gott kann nicht ruhig zusehen, wie der Frevler den Gerechteren verschlingt. Das Beunruhigendste und Rätselhafte ist die Tatsache, daß der Frevel so erfolgreich alle verschlingen kann, weil Jahve die Menschen wehrlos gemacht hat wie die Fische, die der Fischer in sein Netz zieht. Soll das auf die Dauer so fortgehen und der Frevler schonungslos Völker morden?

Die Frage v. 12 ist nicht der Ausdruck seines Zweifels, sondern angesichts des gewaltigen Umsturzes rings um sich her erinnert er sich seines Gottes, der von Ewigkeit her war, längst ehe der Frevler auftrat, und der auch bleiben wird, wenn er nicht mehr ist; wie er so viele Umwälzungen überdauert hat, wird er auch diesen Zusammenbruch alles Bestehenden überdauern, er ist und bleibt „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht". Statt des אֱלֹהַי קְדֹשִׁי ist offenbar אֱלֹהֵי קָדֹשִׁי zu vokalisieren cf. LXX. לא נמות gehört zu den 18 tikkune soferim, ursprüngliches ימות oder תמות ist aus dogmatischen Skrupeln in

um zu züchtigen ihn geschaffen? ‖ [13]Deine Augen sind rein, so daß du Böses nicht
siehst, | und auf Frevel vermagst du nicht zu blicken. ‖ Warum siehst du schweigend
Ruchlosen zu, | schweigest, wenn Frevler Gerechte verschlingen. ‖ [14]Du machtest die
Menschen wie die Fische des Meeres | wie das Gewürm, das keinen Herrn hat. |

נמות verändert, weil jene Aussage von Gott anstößig erschien. Andere wie Marti sehen in לא נמות eine Glosse zu 12b, die den Gedanken, daß Gott nicht den Tod der Judäer wollte und eigentlich niemals will, deutlich heraushebt. Diese Auffassung scheint mir auch aus metrischen Gründen die wahrscheinlichste, denn auch ohne das לא נמות haben wir hier in v. 12 die zu erwartenden Doppeldreier. Der Sinn von bα ist aus bβ klar: hast du ihn dazu bestimmt, das Gericht an den Völkern zu vollstrecken? In 12bβ ist צור auffallend, weder Jes 8 14 noch Jer 6 21 bilden eine Analogie – in beiden Stellen ist von einem Stein oder Fels die Rede, durch den man zu Fall kommt (כשל). Wahrscheinlicher ist zu lesen צִר = Bote. Die Vorstellung von Strafengeln war in dieser Zeit weit verbreitet vgl. Ob 1 1 Jes 63 9 Jo 4 11 Dan 4 10 14 20, Sellin vermutet, daß der Verf. vielleicht auf die unter den Zeitgenossen verbreitete Anschauung Rücksicht nimmt, wonach man da und dort in Alexander einen solchen Strafengel sah, der den kommenden Tag Jahves vorbereitete. Mit v. 13 verwirft H. offenbar eine derartige Lösung der Rätsel, die die eigenartige Erscheinung Alexanders aufgerollt: der heilige und reine Gott kann eine solche Stellung zu diesem Frevler nicht einnehmen. v. 13 gibt טהור עינים die Erkl. von אלהי קדשי, v. 12 zeigt also, daß dieser Begriff hier stark sittl. Gehalt hat: Jahve der heilige, der Weltengott und andrerseits diese Herrschaft des Frevlers hier auf Erden, das ist das ihm unbegreifliche Rätsel, das die nachexil. Zeit in die schwersten Kämpfe gestürzt hat. טהור ist aber nicht zu אתה in v. 12a gehöriger Vokativ, sondern es gehört zu dem Subj. in תוכל. הביט empfängt in 13b durch das dazu gehörige תחריש die Bedeutung schweigend d. h. untätig zusehen. Statt למה in v. 13b ist viell. מה zu lesen, ל konnte durch Dittographie leicht entstehen. Diese Annahme empfiehlt sich aus metrischen Gründen. Denn da wir durchweg Doppeldreier haben, so muß תחריש zum vorhergehenden Stichos gehören, ebenso wird wahrscheinlich ממנו, das LXX noch nicht gelesen hat, zu streichen sein. Da H. bei בבלע רשע צדיק gewiß nicht nur an die Juden denkt sondern auch an Tyrier, Philister usw., so hält Sellin das ממנו für unentbehrlich, denn H. würde gewiß nicht ohne Weiteres jene Völker als gerecht gelten lassen. Der Einwurf übersieht, daß צדיק ja ursprünglich nur den bezeichnet, der einem andern gegenüber im Recht ist und nach dem Grundsatz der individuellen Moral, nach dem H. Alexander beurteilt, waren diese Völker ihm gegenüber unbedingt in ihrem Recht: sie wurden mitten im Frieden von dem רשע überfallen, der sie aus ihrem Besitz, der ihnen von Gottes- und Rechtswegen gehörte, durch Gewalttat vertrieb. Aus diesem Zusammenhange ergibt sich auch unzweifelhaft, daß בגדים nicht innerjüdische Frevler sein können vgl. auch 2 5. v. 14 führt die begonnene Gedankenreihe weiter: Gott schweigt nicht nur und läßt den Frevler schalten und walten, wie er will, Gott hat durch sein Verhalten dem Frevler erst diese Machtstellung dadurch gegeben, daß er die Menschen den Fischen gleich d. h. führerlos gemacht hat, so daß er mit ihnen machen kann, was er will. v. 14 setzt also deutlich die vorhergehenden Verse fort. Marti u. a. wollten v. 14ff. hinter v. 10 setzen, er sieht also hier eine Fortsetzung der Beschreibung der Frevler. Er ist daher gezwungen statt der 2. Pers. des Verbums die dritte zu lesen. Aber mit Recht hat Duhm dagegen geltend gemacht, daß durch diese Änderung der Rüge ihr Stachel genommen werde, auch könne nur Gott, nicht aber ein Mensch, und wäre er noch so mächtig, die Menschen den Fischen gleich machen. Freilich wird sich aus metr. Gründen die Annahme empfehlen, daß das ה vom ותעשה irrig von אדם abgesprengt ist, daß also zu lesen ist וַתַּעַשׂ הָאָדָם. Aus dem zweiten Vergleich geht mit Sicherheit der Sinn des ersten hervor. Vielleicht stehen H. die Ereignisse nach der Schlacht von Issus und Gaugamela vor Augen: nach diesen Siegen Alexanders zerstreute sich das Heer der Perser nach allen Seiten. Weil all diese Völker Klein-Asiens eine führerlose und hilflose Masse sind,

15 Sie alle holt er mit seinem Dreizack herauf, | zieht sie mit seinem Netz. || Er fängt
sie mit seinem Schleppgarn. | Deswegen freut er sich und jubelt. || 16 Darum opfert
er seinem Netz | und räuchert seinem Schleppgarn, || denn durch sie wird sein Anteil
reich | und seine Speise fett. || 17 Soll er *immer* sein Netz entleeren, | um Völker
erbarmungslos zu vernichten? ||

2 1 Auf meine Wacht will ich treten | und auf die *Warte* mich stellen || und

---

darum holt der Frevler ein Volk um das andere aus dem Völkermeer mit dem Netz oder der Harpune und schleift sie mit dem Netze fort v. 15. Zu der Vokalisation הֵעֲלָה st. הֶעֱלָה vgl. K. § 63p. Statt יְגֹרֵהוּ ist offenbar וַיְגֹרֵהוּ vgl. LXX zu lesen und ebenso וַיְאַסְפֵהוּ, denn es handelt sich nicht um eine Verkündigung kommender, sondern um eine Beschreibung erlebter Ereignisse, daher auch am Schluß וַיָּגֶל, das Impf. ישמח weist auf die noch immer fortdauernde Freude des Frevlers, dem Gott bisher keinen Einhalt getan. Die beiden letzten Worte von 15a bilden den ersten Stichos zu 15b. Zum Ausscheiden von Glossen wie בחכה העלה (Peiser u. a.) liegt hier kein Grund vor. Ebenso wenig hat man Ursache, v. 16 als Erweiterung anzusehen. Als Parallele zu der Verehrung von חרם und מכמרת hat man an den Bericht Herodots IV, 62 erinnert, der erzählt, daß die Sarmaten ein eisernes Krummschwert mit Opfern verehrt hätten. Da aber offenbar חרם und מכמרת lediglich Bild für die Waffen und Kriegswerkzeuge des Eroberers sind, hat man nicht nötig, diese Worte im eigentl. Sinn zu fassen. Duhm vermutet, daß H. vielleicht an die Opfer und Feste denkt, die Alexander z. B. in Tyrus zur Feier seiner Siege veranstaltete, vielleicht habe auch Alexander bei den Festspielen in Tyrus barbarische Kämpfer mit Netz und Dreizack, die er grade dort kennen gelernt hatte, auftreten lassen und H., der davon gehört, habe das auf seine Weise ausgedeutet: mit dem Netz spielen sie zur Ehre des Kriegsgottes, weil sie mit dem Netz die Völker fangen. Sellin erinnert auch daran, daß in Babylonien alle größeren Gottheiten mit dem Netz dargestellt werden, in dem die Feinde zappeln, das alte Symbol des Weltbeherrschers vgl. Prinz Altorient. Symbolik S. 135. Vielleicht hat H. auch etwas davon gehört, daß Alexander die Belagerungsmaschinen, die Tyrus zu Fall brachten, im Tempel des Melkart aufstellte. Auch hier ist וַיְקַטֵּר zu lesen. Wegen des בְּרִאָה will Duhm מאכלתו vgl. Jes 9_4 I Reg 5_{25} lesen, einfacher scheint mir die Streichung des ה als dittographiert, also בָּרִא. In v. 17 gehört תמיד jedenfalls zum ersten Stichos, dann ist ו davor als dittographiert zu streichen, dagegen ist es verkehrt, חרבו statt חרמו zu lesen, dadurch wird das hier vorliegende Bild zerstört. לא יחמל ist Zustandssatz vgl. K. § 156g und להרג weist auf das letzte Resultat der Tätigkeit dieses Frevlers: die von ihm besiegten Völker fallen erbarmungsloser Vernichtung anheim.

IV. 2, 1–5. Jahves Antwort auf des Propheten Beschwerde. Der Prophet erhält in einem Gesicht Antwort auf seine Beschwerde, ihm wird zugleich der Auftrag, was er gehört, auf Tafeln zu schreiben, denn die Erfüllung steht noch aus, kommt aber sicher. Umstritten ist die Frage, bis wie weit dieser Abschnitt reicht. Nach Duhm schließt er mit v. 3 ab, in dem die eigentl. Antwort vorliegt, während Sellin die Anschauung vertritt, daß genau genommen v. 2–20 die Antwort enthalten, das, was unmittelbar eingraviert werden soll, gliedert sich in die zwei Teile v. 4. 5 und v. 7–16. Dazu komme dann noch der Stoff von 3_{2-16} d. h. nach Sellin handelt es sich um den Befehl der Aufzeichnung der gesamten Offenbarung, diese לוחות bilden eben unser Buch: es soll nicht auf dem gewöhnlichen Material Papyrus oder Pergament aufgeschrieben werden, auf dem die Schriftzüge verwischt werden, sondern auf Tafeln von dauerhafterem Material. Ich lasse dahingestellt, ob es sich in der Tat um c. 2 u. 3 handelt, stimme aber darin bei, daß הלוחות es verbietet, den Befehl hier ohne weiteres nach Jes 8_1 zu erklären, dort ist von einem Sing. גליון die Rede, hier von einem Plur., nicht minder halte ich den Einwand für berechtigt, daß v. 3 unmöglich der einzige Inhalt der Tafeln sein kann, weder wären dazu לוחות nötig, noch reicht der Inhalt

ausschauen, um zu sehen, was er mir sagen, | und was *er* mir antworten wird auf meine Beschwerde. || [2]Und Jahve antwortete mir und sprach: | schreibe die Weissagung auf || und zeichne sie auf Tafeln auf, | damit man sie geläufig lesen kann. || [3]Denn erst für die Zukunft gilt die Weissagung, | aber sie kündet vom Ende und lügt nicht; || wenn sie verzieht, so harre auf sie, | denn sicherlich kommt sie, zögert nicht. || [4]Siehe, der *Aufgeblasene*, meine Seele hat an ihm kein Wohl-

von v. 3 zu einer Orientierung über die dem Propheten gegebene Antwort aus, denn über den eigentl. Inhalt sagt v. 3 nichts, er ermahnt nur zum geduldigen Ausharren, weil die Erfüllung noch aussteht. Es wird demnach zu dem Aufzuzeichnenden noch mindestens v. 4. 5 gehören vgl. zu den vv. c. 2 1f. leitet die Antwort auf die Frage ein. Der Prophet will sich nicht der hoffnungslosen Klage hingeben, sondern als von Jahve berufener Wächter schaut er nach göttlicher Erleuchtung aus, sie kann ihm allein Licht in dieses Dunkel geben. v. 1 ist bildliche Darstellung, bestimmt durch den Namen des Proph. als צֹפֶה vgl. Jer 6 17 Ez 3 17 33 2. 6f. Auffallend ist freilich מָצוֹר, das von צור abgeleitet sein müßte, aber so gewinnen wir keine hier passende Bedeutung, deshalb will Wellh. es mit נצר „bewachen, beobachten" vgl. zu Na 2 2 zusammenstellen. Vielleicht ist nach Jes 21 8 הַמִּצְפֶּה zu lesen, das trefflich zum folgenden אצפה passen würde; jedenfalls ist neben משמרתי das völlig indeterminierte מצור auffallend. Zu דבר mit ב vgl. zu Hos 1 2 Sach 1 9. 13. 14 und statt אשיב muß natürlich יָשִׁיב gelesen werden vgl. Syr. und zu Sach 8 12 und Mal 2 16. תוכחתי weist auf 1 2ff. zurück. Beachte übrigens im Unterschied von Jes 8 1f. hier den Plur. הַלּוּחוֹת. Der Befehl כתב וגו׳ v. 2 empfängt in באר וגו׳ seine nähere Erläuterung. Zu באר vgl. Dtn 27 8, und zu dem Befehl überhaupt Jes 8 1f. 30 8. Keil wollte den Befehl bildlich verstehen, was natürlich an 2b scheitern muß. חזון steht in dem abgeblaßten Sinn der „Weissagung, Offenbarung" vgl. חזה דבר. v. 3 begründet die Notwendigkeit des Befehls: das Aufschreiben ist nötig, weil die Weisung nicht sofort, sondern erst in der Zukunft sich erfüllen wird, die Tafeln werden dann ein Zeugnis für Jahve und den Proph. sein. Noch ist die Erfüllung nicht gekommen, sondern die Weissagung ist in der Richtung auf die Erfüllungszeit (למועד) begriffen. Zu מועד und קץ vgl. מועד קץ Dan 8 19 und עֵת קֵץ Dan 8 17 11 35. מועד ist der von Gott bestimmte Zeitpunkt, wo die Krisis erfolgt, קץ bezeichnet den Zeitpunkt nach seiner eschatolog. Bedeutung, er bringt das Ende, die letzte Krisis. Fraglich ist יָפֵחַ, das gewöhnlich übersetzt wird: sie keucht zum Ende hin. Das Wort findet sich noch Ps 27 12 in Verbindung mit חמס als Obj., das Verb. im Hithp. in Jer 4 31, an letzerer Stelle liegt die Bedeutung „ängstlich atmen" vor, mit der hier nichts anzufangen ist. An unserer Stelle wie in Ps 27 12 wäre die Ableitung von פוח möglich, so daß zu lesen ist: וְיָפִיחַ. Die Wurzel פוח hat die Bedeutung „atmen, hauchen", aus der sich die Bedeutung: „keuchen zu etwas hin" entwickelt haben soll, aber weder hier, noch Ps 27 12 Prov 6 19 12 17 14 5 19 5. 9, wo חמס oder כזבים oder אמונה als Obj. damit verbunden ist, paßt diese Bedeutung. LXX pflegen es gewöhnlich mit einem verb. dicendi wiederzugeben und das muß auch der Sinn sein. Sellin erinnert an נאם י׳ oder die דממה Job 4 16 vgl. I Reg 19 12, der Ausdruck ist absichtlich gewählt, das Gesicht redet geheimnisvoll, daher nicht דבר. Zum vorangesetzten Inf. zur Verstärkung des Verb. vgl. K. § 113n. Zu בא von der Verwirklichung der Weissagung vgl. Jer 28 9 I Sam 9 6 und zu אחר vom Ausbleiben Jdc 5 28 II Sam 20 5. v. 4 bringt nun das Orakel, das der Prophet aufschreiben soll. Was bedeutet עֻפְּלָה? Das wird gewöhnlich übers.: siehe aufgeblasen d. h. stolz, übermütig ist seine Seele, aber es ist nicht zu sehen, was dieser ziemlich nichtssagende Gedanke hier soll, man erwartet nach v. 4b einen zu צדיק im Gegensatz stehenden Begriff. Bredenkamp glaubte, daß unser Text auf ursprüngl. הנעלף zurückgehe, das falsch gelesen zu unserm MT geworden sei, eigentlich sei es zu lesen הַנֶּעֱלָף, das würde im Gegens. zu צדיק, dem Gerechten, der in den Schranken des Rechts bleibt, den Aufgeblasenen, Hochmütigen

gefallen, | aber der Gerechte wird durch seine Treue am Leben bleiben. || [5]Um wie viel weniger wird der treulose *Grieche*, | der hochmütige Mann angenehm sein, || der seine Gier wie die Hölle weit auftut | und wie der Tod unersättlich ist, || und

---

bezeichnen, der von solchen Schranken nichts wissen will. Auch Sellin hat הנעלף angenommen, während Wellh. etwa עֻוָּל lesen will vgl. Syr. Trg. Nur durch ein derartiges Nomen wie הנעלף oder עול gewinnen wir den für die folgenden Suff. nötigen Begriff. Jedenfalls kann לא ישרה נפשו בו kein ursprüngl. Text sein, denn diese Worte ergäben nur einen im Zusammenhang nichtssagenden Ged. LXX hat οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, das würde auf לא רצתה נפשי בו führen. Im Gegensatz zum stolzen, Übermütigen der צדיק, der biedere Zuverlässige, der Treue übt und Wahrheit spricht, an ihm hat Gott seinen Gefallen und darum wird er vom Gericht verschont und bleibt am Leben. אמונה steht also hier nicht im rein religiösen Sinn = Glauben, sondern mehr im sittlichen Sinn. Mit Unrecht hat Duhm diesen Satz als Glosse ausgeschieden, aber ohne zureichenden Grund: als Gegensatz zu 2 4a hat der Satz einen guten Sinn. Es läßt sich freilich nicht leugnen, daß v. 4 in metrischer Beziehung unter lauter (exkl. v. 2) Doppeldreiern auffallend ist. Besser würde das von Wellh. vorgeschlagene הָעָוָּל passen, denn ein derartiger Begriff muß hier zum Ausdruck gekommen sein. Nur wenn ein derartiger als Nominativ zu fassender Begriff hier stand, finden die Suff. in נפשו und בו eine Beziehung. In 4b ist באמונתו mit יחיה zu verbinden und gibt das Mittel an, wodurch der Gerechte leben wird. אמונה ist auch hier nichts andres als sonst: die Treue d. h. das unerschütterliche Festhalten an Jahve und seinem Verheißungswort in der Gewißheit, daß doch schließlich der Frevler vom Gericht ereilt wird, die gerechte Sache aber zum Siege kommt. Diese Bedeutung ergibt sich aus der Verbindung von v. 4 mit v. 3. Die Fassung dieses v. 4 ist für die Frage nach der Zeit der Abfassung von Bedeutung: Wellh. hebt mit Recht hervor, wie nach v. 4 der Sturz des Frevlers offenbar nicht durch die geschichtlichen Umstände indiziert, sondern nur ein moralisches Postulat ist. Budde wollte die in c. 1 auszuscheidenden vv. 5–11 hier hinter v. 4 einsetzen, so daß die vv. 2–4. 13ff. beschriebenen Feinde die Assyrer seien, über die das durch die Chaldäer zu vollziehende Strafgericht verkündigt wird. Er behauptet, daß wir so einen festen Zusammenhang gewönnen: Die Antwort zuerst allgemein tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend v. 2-4. Weiter dann: „Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen 1 5; denn Jahve wird die Chaldäer erwecken, die alles im Sturme niederwerfen 1 6-11. Dann ist es rein aus mit dem Ränkeschmied, der in unersättlicher Gier alle Völker verschlungen hat 2 5 vgl. 1 13-17; vielmehr werden alle diese Völker nun ein Triumph- und Spottlied über den Gefallenen anstimmen" v. 6ff. Aber so bestechend auch diese Vermutung auf den ersten Blick ist, dennoch ist sie schwerlich richtig. Nicht nur, daß diese Zerreißung der Prophetie und jetzige Verwirrung ein völliges Rätsel wäre, dieser Lösung Buddes steht auch entgegen, daß es sich nicht empfiehlt, ja gradezu unmöglich ist v. 5 von v. 4 durch 1 5-11 zu trennen. Auch hat diese Hypothese Buddes insofern Bedenken, als 1 5-11 schon in einem Ton von den Chaldäern redet, daß man darnach eher die Ankündigung des Gerichts über sie erwartet als die Vorstellung, daß die so gezeichneten Chaldäer die Vollstrecker des Gerichts an den Assyrern und die Erretter von ihnen sind. Jedenfalls ist v. 5 im MT verderbt, denn mit dem Satz ואף כי היין בגד ist nichts anzufangen. Wellh., Marti u. a. haben ואף כי überhaupt gestrichen und wollen statt dessen etwa הוי lesen und statt היין hat Port הָהָן von der Wurzel הון vgl. Dtn 1 41 für möglich gehalten: weh dem Hochmütigen und Treulosen, aber weder ist zu ahnen, wie aus diesem Text unser MT werden konnte, noch ist es wahrscheinlich, daß vor v. 6 ein Weheruf gestanden hat, vielmehr hebt v. 6 von neuem an, man muß daher vermuten, daß v. 5 die vorhergehende Darstellung zu einem gewissen Abschluß bringt, eine Vermutung, die in dem אף כי im Beginn von v. 5 eine gewisse Stütze findet. Schon Duhm hat an die Möglichkeit gedacht, daß הַיְוָנִי in היין stecken könnte, aber sie nicht weiter verfolgt, sondern sich schließl. für יהין entschieden: und zwar daß er dreisten Raub treibt, aber weder

alle Völker an sich zieht | und alle Nationen in sich aufnimmt. [6]Werden
diese nicht alle einen Spruch auf ihn anheben | und ein Rätsellied in
Beziehung auf ihn und *sprechen*: || wehe dem, der mehrt, was ihm nicht
gehört, | — bis wie lange — und viele Pfänder auf sich häuft. || [7]Werden nicht
plötzlich deine Gläubiger aufstehen, | und deine Dränger sich aufmachen? || Und du
wirst von ihnen geplündert werden, | weil du selbst sie geplündert hast. || [8]Weil du
viele Völker beraubt hast, | so werden dich die übrigen Völker berauben || wegen

schließt sich der Satz gut an v. 4 an, noch besagt dies Verb. nach der bisherigen Schilderung des Frevels etwas besonderes. Das ist anders bei der LA היוני, die Sellin aufgenommen hat: er sieht in v. 4 einen allgemeinen Grundsatz über Gottes Stellung zu den Menschen und erst v. 5 macht die Anwendung auf die Griechen: An dem Aufgeblasenen hat er kein Wohlgefallen, um wie viel weniger kann der treulose Grieche ihm angenehm sein. Zu אַף כי im Sinn der Steigerung = wie viel mehr vgl. Dtn 31_{27} II Sam 16_{11} bezw. wie viel weniger vgl. I Sam 23_{3} I Reg 8_{27} u. ö., so ist das Attribut בגד verständlich, während es neben היין unmöglich ist. יהיר findet sich nur noch Prov 21_{24} neben זֵד dem frechen Übermütigen und wird etwa „übermütig, stolz" sein. Das Präd. zu den beiden Subj. muß in ולא ינוה vorliegen, was die Vermutung nahelegt, daß ו vor לא zu streichen ist. ינוה leitet Duhm ab von נוה = dem nachbibl. נָאָה, das eine Neubildung aus dem Nif. נאוה Ps 93_{5} Cnt 1_{10} Jes 52_{7} ist. Wir hätten dann in dem Satz לא ינוה einen andern Ausdr. für לא רצתה נפשי בו im 4a. Vielleicht ist die Wahl des Verb. ינוה durch den Wunsch bedingt, ein Wortspiel mit יְוָנִי zu gewinnen. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß sich hier in 5a die Polemik auf Alexander selbst zuspitzt. Im v. 5b ist והוא כמות nicht eine zum vorhergehenden Satz gehörige Glosse, sondern die dem כשאול entsprechende Parallele. Zu אשר הרחיב vgl. Jes 5_{14}. Zur Unersättlichkeit der Scheol vgl. Prv 27_{20} 30_{15}f. Zu 5bβ vgl. 1_{17}. Diese beiden Stichen erklären das vorhergehende Bild von der Scheol. Der v. 5bβ ist vielleicht Glosse, die mit 6a zusammenhängt, der als Einleitung zu 6b nicht ursprünglich ist. Zu משל als Spruchlied vgl. Mch 2_{4}, ev. als Spottlied vgl. Jes 14_{4}. חִידָה ist im wesentlichen mit משל synon., nur daß eigentlich der Nebenbegriff des Dunklen, Rätselhaften dazukommt, = Sinnspruch vgl. Prv 1_{6}; ähnlich מליצה vgl. Prv 1_{6}. Auffallend ist die Häufung der Synonyma, ob nicht eins der Nom. durch Auffüllung in den Text gekommen ist?

V. 2,6b–20. Die Weherufe. Sie bestehen gewöhnlich aus je zwei Vierzeilern, von denen der erste die Anklage, der zweite die Strafe enthält. Auch Duhm vermutet, daß der Text nicht ganz in Ordnung ist, er möchte יעשו hinter ישאו einschieben, das מליצה zum Obj. hat. Ebenso beanstandet er mit Recht ויאמר, für das man den Plur. erwartet: entweder war dies Verb. ausgelassen und ist dann an verkehrter Stelle nachgetragen oder es ist Zusatz eines Abschreibers, der sein gewohntes לאמר vermißte.

Das erste Wehe über die Habsucht des Frevlers v. 6b. 7. 8a. Zu לא לו vgl. 1_{6}. עד מתי ist offenbar die in Text gedrungene Glosse eines Lesers, die als Glosse schon dadurch kenntlich ist, daß sie das Metrum zerstört. עבטיט ist ἁπ. λεγ., ohne Zweifel mit עבט zusammenhängend bezeichnet „das Pfand". Damit weist H. auf die Tribute der unterworfenen Völker. Diese Pfänder hat der Schuldner einzulösen, durch sie wird der König der Schuldner der Völker und sie seine Gläubiger. Auch נֹשְׁכֶךָ ist doppelsinnig, bezeichnet 1. die, welche נשך nehmen, die Gläubiger und 2. die Beißenden. Als solche werden sie gegen den Vergewaltiger auftreten. מזעזעיך muß einen ähnl. Sinn haben wie נשכיך: die dich ins Wanken bringen von זוע oder זעע, im Aram. „erschüttern", im Arab. vom Wind, der den Baum schüttelt. LXX hat im Beginn von v. 6 כי statt הלא gelesen, vielleicht verdient diese LA den Vorzug, da auch hernach הוי durch כי begründet wird. v. 7b u. 8 haben Marti u. a. getilgt, aber ohne genügenden Grund, denn lediglich erklärende Glosse zum Vorhergehenden sind sie nicht. Duhm hat den Fortschritt des Gedankens von 6. 7a zu 7b. 8 richtig heraus=

des Blutes der Menschen und des Frevels an der Erde, | an der Stadt
und allen, die darin wohnen. || [9]Wehe dem, der unredlichen Gewinn macht, |
und Frevel aufhäuft für sein Haus, || indem er sein Nest in der Höhe baut, |
um sich zu retten vor der Unheilshand. || [10]Du hast Enttäuschung für dein Haus
geplant, | *hast durch Sünde dein eignes Leben verkürzt*. || [11]Denn der Stein aus
der Mauer klagt, | und der Balken aus dem Holzwerk antwortet ihm. ||

---

gestellt: wenn einmal alle deine Gläubiger über dich herfallen werden, dann werden sie sich nicht mit dem bloßen Schadenersatz begnügen, sondern dir Gleiches mit Gleichem vergelten, dich völlig ausplündern, ja wenn du erst wehrlos bist, wird der Rest aller Völker, auch die, die sich jetzt vor dir fürchten, an der Plünderung sich beteiligen vgl. Job 5_{5}ff. Unterdrückte Völker begnügen sich nicht mit der Wiedervergeltung, sondern kühlen ihre Rache gründlich. Freilich kann der Text nicht in Ordnung sein. Deutlich hängen zusammen שלות גוים רבים | ישלוך כל יתר עמים, ein Doppeldreier, wie man ihn hier erwartet. Es bleibt übrig יהית למשסות למו | כי אתה, jener Stichos ist dreihebig, diesem fehlt eine Hebung, die mit dem Präd. zu אתה verloren gegangen sein muß, Duhm hat dem andern Distichon entspr. richtig שַׁסָּתֻּמוֹ ergänzt, damit ist auch das erste Distichon metrisch normal. Es bleibt übrig v. 8b, der nach dem sonstigen Bau dieser Distichen nicht erwartet wird. Er bietet aber auch inhaltlich Schwierigkeiten, denn neben den כִּי שַׁלּוֹתָ und כִּי שׁוֹסָתֻּמוֹ ist eine weitere Begründung nicht nur überflüssig, sondern auch störend, weil der Ged. des jus talionis zerstört wird. Da der v. nun wörtlich in v. 17 wiederkehrt, ist der Schluß nicht zu umgehen, daß v. 8b Glosse ist. v. 9—11 bringen das zweite Wehe: der Ungerechte erscheint unter dem Bilde eines Frevlers, der sein Haus mit widerrechtlich erworbenem Gut baut und möglichst viel Schätze an sich zu reißen sucht, um so um so sicherer zu sein wie der Vogel hoch oben in seinem Nest, aber anstatt sich sicher zu betten, bringt er damit nur Verderben über sich und sein Haus, denn die Steine des mit Frevel gebauten Hauses schreien zum Himmel wider den Frevler. v. 9 ist schwerlich in urspr. Zustand überliefert, das ergibt sich sowohl aus dem Metrum wie aus dem Wortlaut, denn da בָּצַע בֶּצַע schon die Bedeutung hat: „unrechtmäßigem Gewinn nachjagen", so ist רע völlig überflüssig. Vergleicht man die andern Stichen, so wird die Vermutung nicht von der Hand zu weisen sein, daß רע לביתו der Rest des zweiten Stichos ist, nach Am 3_{10} liegt es nahe, zu lesen: וְאוֹצֵר חָמָס לְבֵיתוֹ (Marti). v. 9b weist auf seine Absicht: mit diesem unredlichen Gewinn will er sich sichern vor jeder Gefahr. Zu 9bα vgl. Ob. v. 4 Jer 22_{13}ff. 49_{16} Num 24_{21}. v. 10 betont, daß er damit nur sich und seinem Hause Verderben bereitet hat. Auch hier kann der Text nicht so ursprünglich sein, denn mit dem קצות עמים רבים ist in diesem Zusammenhange nichts anzufangen, zudem erregt auch der Bau von v. 10b Bedenken, er ist ohne Zweifel zu lang, zudem ist offensichtl., daß v. 10a Schande für das Haus und 10fin. Schuld für die eigene Person sich eng zusammenschließen, dazwischen bleibt für עמים רבים kein Raum. Es liegt daher der Schluß nahe, daß עמים רבים Glosse ist und in dem übrig bleibenden קצות die dritte Hebung zu dem וחטא נפשך steckt. Durch Einfügung des עמים רבים ist offenbar das ו vor חטא veranlaßt. Das Verb. kann קַצֹּתָ gelesen werden, zu dem נפשך gehört als Obj. נפש ist Sitz des Lebens: wie Jes 38_{12} von בצע חים die Rede ist, so wohl auch hier in demselben Sinn קצץ נפש das Leben abschneiden, verkürzen. Natürlich muß dann בַּחֵטְא gelesen werden. Vielleicht קצץ absichtlich gewählt: für den Bau des Palastes war es nötig, Holz und Steine aus- und abzuhauen, in Wirklichkeit hat der König damit sein eigenes Leben abgehauen (Sellin). v. 11 ist nicht hinter v. 12 zu setzen, sondern gehört noch zum dritten Wehe und bringt es zum Abschluß, denn es gehören immer zwei Distichen zusammen. v. 11 begründet das Urteil in v. 10: zu diesem Verderben kommt es, weil Stein und Balken sich dagegen auflehnen, daß sie rechtswidrig in fremde Hände gekommen sind, denn es haftet etwas von der Seele ihres Herrn an ihnen vgl. Job 31_{38}: der Acker schreit und die Furchen weinen,

[12]Wehe dem, der eine Stadt baut mit Blut | und eine Burg herstellt mit
Frevel, || [13b]so daß die Völker arbeiten für das Feuer, | und die Nationen sich
mühen für Nichts! || [17]Denn der Frevel am Libanon deckt dich, | und die Mißhand-
lung der Tiere *vernichtet dich*, || samt dem Blute der Menschen und der *Frone*
des Landes, | der Stadt und aller, die darin wohnen. || [13a] [14]Siehe, *es* stammt
von Jahve der Heerscharen das Wort: die Erde wird voll werden | von Er-
kenntnis der Herrlichkeit Jahves, | wie Wasser, die das Meer bedecken. ||
[15]Wehe dem, der seinen Nächsten trinken läßt | aus Becken und Schlauch bis

---

wenn der Besitzer seine Arbeiter und Pächter aussaugt, deren Seele gleichsam mit dem Boden verwachsen ist (Duhm).

Das dritte Wehe v. 12. 13b. 17 über den Eroberer, der Stadt und Feste mit Blut erbaut. Sein Frevel am Libanon und den Rindern, vollends seine Vergewaltigung der Völker und das vergossene Blut werden ihm das Verderben bringen. Nach v. 12 muß man annehmen, daß dem H. Nachrichten über die Gründung Alexandriens und über seine Bauten in Mesopotamien und Phönizien zugekommen sind. In 12b ist כונן Perf. vgl. K. § 112n. v. 13 ist ein in seinem Bau abnormer Vers, der meist in seinem ganzen Umfang als Glosse angesehen ist, aber mit Unrecht, Duhm hat richtig in 13b die Forts. von v. 12 erkannt und mit Recht וְיִיגָעוּ vokalisiert: so daß Völker sich abmühen fürs Feuer d. h. daß Städte, zu deren Bau Völker Frondienste tun mußten, dem Feuer verfallen vgl. Nah 2 13. Die Begründung dieses über das Werk des Frevlers kommenden Gerichts bringt v. 17. חמס לבנון weist auf die Verwüstungen, die durch das maßlose Fällen in den Waldungen des Libanon angerichtet sind Jes 37 24. Duhm wollte יְכַלֶּךָּ statt יכסך lesen, Sellin tritt für den MT ein: er passe gut auf das Einstürzen des Gebälks, das den frechen Bauherrn unter sich begräbt, und stehe in passendem Parallelismus zu dem „wird dich zerbrechen", denn offenbar ist יְחִתֶּךָּ mit den Verss. zu lesen. Unter בְּהֵמוֹת, der Bezeichnung für die Haustiere, ist an die Zugtiere d. h. die Rinder zu denken, die furchtbar unter dem Heranschaffen der riesigen Baumstämme zu leiden hatten. 17b ist nicht als Zusatz zu streichen: bei dem gleichen Bau der vorhergehenden Weherufe erwartet man ein zweites Distichon. Freilich kann מִדְּמֵי nicht richtig sein, denn so schließt sich 17b nicht an 17a an, der Text ist vielleicht durch Abfall eines vor מ stehenden ע entstanden, 17b bringt dann eine Ergänzung zu den Subjj. in 17a, nur erwartet man dann in 17b nicht wieder חמס wie in 17a. Duhm hat diese Schwierigkeit sehr glücklich durch den Vorschlag מס statt חמס beseitigt, ארץ bezeichnet dann die Landschaft im Gegensatz zur Stadt und ihren Bewohnern: Städter wie Bauern sind zur harten Frone gezwungen, so steigert v. 17b den Ged. von 17a und bringt die Begründung für das Wehe in v. 12 zum Abschluß. Der bisher noch nicht erklärte Teil von v. 13a gehört zu v. 14 und deutet an, daß der Interpolator das Wort v. 14 in einer proph. Schrift (מאת י׳ צ׳) nämlich Jes 11 9b gefunden hat. Auffallend ist הִנֵּה nach הלא, insofern jenes wie dies zur Einführung des Zitats dient, eins von beiden wäre genügend, und das um so mehr, als man eine Hindeutung auf das Subj. erwartet. Deshalb haben offenbar LXX Syr. Vulg. richtig הִנָּה gelesen, das auf v. 14 weist. Natürlich geht 13a. 14 auf die Hand eines Interpolators zurück. Die Abweichung unsers Textes, der statt דעה את י׳ hat לָדַעַת את כבוד י׳, ist bedeutungslos, כבוד י׳ statt יהוה ist durch die zunehmende Transzendenz des Gottesbegriffs bedingt. Zu v. 14 vgl. Grimm a. a. O. S. 83.

Das vierte Wehe v. 15. 16 über den, der bei seinen Gelagen sich der Völlerei hingibt und andere dazu verführt. Wie über die Bauten Alexanders Gerüchte zu H. gedrungen sind, so muß er auch von den Gelagen Alexanders und seiner Freunde gehört haben, das er nun von seinem jüdischen Standpunkte aus deutet. Der Text kann freilich, wie schon der Augenschein lehrt, nicht in Ordnung sein, denn die Doppeldreier sind hier nicht klar zu erkennen, auch ist dem מספח חמתך kein Verständnis abzugewinnen. Nach dem Vorgang von Graetz

zum Rausch gar, ‖ um anzuschauen ihre Blöße, | und wie sie satt sind von Schande. ‖
[16]Trinke auch du aus deinem *Eimer* | und taumele und zeige die Blöße, ‖ ⟨ ⟩ es
wird zu dir *dein Becher* kommen, | *und Schmach an deine Ehre*. ‖ [19]Wehe
dem, der zum Holze spricht: erwache!, | rege dich! zum stummen Steine. ‖
(Er sollte lehren können?) Siehe, er ist eingefaßt von Gold und Silber, |
und keinerlei Geist ist in ihm. ‖ [18]Was hat (je) ein Schnitzbild für Nutzen
geschaffen, daß es geschnitzt sein Bildner, | das Gußbild und der Lügen-
lehrer, ‖ daß *sein Bildner darauf* vertraut, | so daß er stumme Götzen
verfertigte? ‖ [20]Jahve ist in seinem heiligen Palast: stille vor ihm, alle Welt!

---

hat Duhm מִסַּף statt מספח konjiziert, und durch חמתך verleitet hat dann Marti vermutet, daß ואף von seiner ursprünglichen Stelle hinter רעהו, wo es אַפּוֹ lautete, verrückt ist und daß der zweite Stichos etwa lautete: וְשַׁכְּרָם מִסַּף חֲמָתוֹ „wehe dem, der dem andern seinen Zorn zu trinken gibt und sie berauscht aus der Schale seines Grimms“. Aber mit Recht hat Duhm das verworfen, weder sieht man, warum der Eroberer seine Freunde seinen Zorn aus dem Becken trinken läßt, noch begreift man, wie in Folge des Getränktwerdens mit dem Zorn sie dazu kommen sich zu entblößen, er erinnert auch daran, daß die Zornesschale sonst nur von Gott ausgeteilt wird und werden kann, weil sie ein Bild für das Schicksal ist. Die Voraussetzung dieser ganzen Erklärung, daß חמתך mit חֵמָה Grimm zusammenhängt, hat Duhm als falsch erkannt und zuerst gesehen, daß חמתך mit חֵמֶת der Schlauch zusammenhängt: חֵמֶת wie סַף das Opferbecken sollen die Unmäßigkeit des Eroberers herausheben, wie das ähnlich Amos tut, wenn er vom Trinken der reichen Schlemmer aus dem מִזְרָק dem großen Sprengbecken redet. Das ך von חמתך ist abzutrennen und כְּ zu vokalisieren. Viell. ist auch שָׁכֹר statt שַׁכֵּר zu lesen, Subj. des Verb. ist רעהו, notwendig ist das nicht, denn auch der Inf. abs. kann das vorhergehende Verb. fortsetzen. In 15b ist der überlieferte Konsonantentext — ו ist durch spätere Orthographie in den Text gekommen — מְעָרֵיהֶם zu vokalisieren vgl. Gen 9 21 f. Offenbar ist ein Stichos hier ausgefallen, da immer je zwei Distichen zusammengehören. Vielleicht daß er fortgeschnitten ist, weil in ihm auf noch schlimmere Dinge hingedeutet war. Duhm sucht aus dem vorliegenden Text den zweiten Stichos zu gewinnen. Er trennt das הם von מעוריהם ab und liest מָעוֹר וְהֵם. Das Präd. zu והם vermutet er in שבעת, das er mit Heranziehung des folgenden מ von מכבוד lesen will שְׂבֵעִים, dieser Satz והם·שבעים כבוד ist das weitere Obj. zu להביט. Diese Lösung hat das für sich, daß das שבעת קלון tatsächlich entbehrlich ist, der übrig bleibende Text von v. 16 reicht aus, um das zweite Distichon, welches das הוי ausführt, zu gewinnen. Sehr ansprechend ändert Duhm מכבד in מִכַּדְּךָ, כד der Krug entspricht dem סף bezw. חֵמֶת im vorhergehenden v. Den zweiten Stichos gewinnt Duhm, indem er in Anlehnung an σαλεύθητι und σείσθητι einer Doppelübersetzung von הֵרָעֵל, beide Impp. וְהֵרָעֵל וְהֵעָרֵל miteinander verbindet. Sellin behält den MT bei, der freilich dem Zusammenhang gut entspricht. In 16b scheidet auch er wie Duhm ימין י׳, das den metrischen Bau zerstört, als Glosse aus. Die von Duhm angenommene LA כוסך empfiehlt sich, weil so der Ged. des jus talionis schärfer heraustritt. וקיקלון וגו׳ weist auf die Folge von 16bα. קיקלון = קִלְקָלוֹן vielleicht eine absichtliche Umbildung = Gespei der Schande. v. 18. 19 bringen ein fünftes Wehe, das urspr. nur 19 umfaßte, v. 18 ist ein später in den Text eingedrungener Zusatz, schon die Stellung weist darauf, denn sonst eröffnet immer das הוי den neuen Gedanken. Auch das Wehe des v. 19 gehört nicht zum ursprünglichen Text, denn während die übrigen Weherufe ihre deutliche Beziehung haben auf den frevelhaften Eroberer, haben wir hier in v. 19 wie in v. 18 eine Polemik gegen den Götzendienst, mit der auch der Schluß v. 20 zusammenhängt, denn offenbar handelt es sich hier um den Gegensatz zwischen den stummen Götzen v. 18 f. und dem lebendigen Jahve, vor dem die ganze Welt verstummen muß vgl. Zeph 1 7 Sch 2 17.

3 [1]Gebet des Propheten Ḥabakkuḳ nach . . . . [2]Jahve, ich habe von dir gehört, || *habe gesehn*, Jahve dein Tun; || Jahve, erneuere dein Werk inmitten der Jahre, | inmitten der Jahre *tust du dich kund*, || im Zorn denk' an

---

Grimm a. a. O. S. 89. Die starke Berührung dieser vv. 18–20 mit Deuterojesaja vgl. auch Jer 10 legt den Schluß nahe, daß wir hier einen späteren Zusatz vor uns haben: neben den sehr konkreten Vorwürfen in den andern Weherufen ist dieser durchaus andrer Art und ohne Beziehung zu dem Hauptgegenstand der Prophetie. הקיצה und עורי sind die Rufe der Hilfeflehenden: sie wenden sich an Holz und Stein, nicht aber an den lebendigen Gott vgl. Ps 35_{23} 44_{24} 59_{6} Jes 51_{9}. תפוש, das meist erklärt wird: „eingefaßt mit Gold und Silber", kommt zwar sonst so nicht vor, doch hat es wohl an אחז I Reg 6_{10} Est 1_{6} eine Analogie. Jetzt dient der Satz הנה וגו' dazu, den negativen Fragesatz הוא יורה zu begründen, letzterer kann nur heißen: er sollte lehren können, d. h. einen Ausweg, Hilfe zeigen: Viell. ist vor הוא das interrogative הֲ ausgefallen. Da aber 19bα übermäßig lang ist, so verdient die Vermutung Martis Beachtung, daß הוא יורה Glosse ist. Zu dem v. vgl. Jes 44_{9}ff. Jer 10_{4}ff. v. 18 führt, wie gesagt, den Ged. von 19b weiter erläuternd fort. Das Perf. הועיל drückt die Erfahrungstatsache aus. Die Frage wirkt fort bei מסכה ומורה. Natürlich bezeichnet מורה שקר nicht etwa den Götzenpriester vgl. Mch 3_{11} Jes 9_{14}, sondern den Götzen selbst, was durch die parallelen Begriffe פסל und מסכה gefordert wird. In יצר יצרו steckt wohl ein Fehler, wahrscheinlich ist יצר als durch Dittographie entstanden zu streichen und יֹצְרוֹ zu lesen, das Suff. geht auf מורה. Der Götze erscheint als Lügenlehrer, insofern er die, die ihn anrufen vgl. v. 19a, irre führt, er kann ja nicht helfen, er wie seines Gleichen sind nichts als stumme Nichtse (אלילים אלמים).

Kap. 3 gibt zunächst VI. eine Vision des Propheten von dem Erscheinen Jahves zum Kampf gegen den Welteroberer v. 1–16, die eine Erweiterung in v. 17–19 erfahren hat und die vielleicht von dem herrührt, der das Lied zur liturgischen Verwertung gebracht hat. Denn sowohl die Überschrift mit על שגינות wie die Unterschrift למנצח בנגינות beweisen, daß das Lied einst im Gottesdienst verwendet ist. Durch diese Verwendung im Gottesdienst erklärt sich auch die Bezeichnung dieser Vision als תפלה, denn ohne diese Zusätze, die unsern Text für den Gottesdienst zurecht machen, wäre die Bezeichnung תפלה nicht erklärlich, tatsächlich ist es die Beschreibung einer Vision, die zu bestreiten wir keinen Grund haben. Unser Kap. ergänzt also 2_{1}ff.: zu der dort berichteten Audition tritt hier die Vision, die ja häufig nebeneinander hergehen. Zu תפלה vgl. die Unterschriften in den Pss 17. 86. 90. 102. 142 und 72_{20}. Zweifelhaft ist על שגינות, sonst führt על entweder die Melodie bezw. Tonart, nach der das Lied zu singen ist, oder die musikal. Begleitung ein vgl. על הגתית, על נגינות. In Ps 7_{1} findet sich שגיון und bezeichnet dort das Lied selbst. LXX hat es mit ᾠδή wiedergegeben vgl. das aram. שגי singen, während LXX hier נגינות gelesen zu haben scheint, eine LA, die um so unwahrscheinlicher ist als sich am Schluß בנגינות findet. Sellin denkt an eine Ableitung von שגה verwandt mit שגע und vermutet, daß שגיון das Lied des Ekstatikers bezeichne: beide Gedichte, die diese Bezeichnung haben, Ps 7 wie Hab 3, haben es mit dem Untergang der Feinde Gottes zu tun, in beiden werde der Untergang als ein Waffensieg Jahves besungen und auch in Ps 7 werde er bis zu einem gewissen Grade visionär geschaut. v. 2 kündigt an, daß er von Jahve Gehörtes und Gesehenes darstellen will, denn ohne Zweifel muß v. 2a von einem vom Dichter erlebten Ereignis verstanden werden, nur so kommen die Perff. gegenüber den folgenden Impff. zur Geltung. Das Suff. in שמעך kann nach dem sonstigen Sprachgebrauch nur Gen. obj. sein: was ich über dich gehört habe vgl. Gen 29_{13} I Reg 10_{1} u. ö. Neben שמעתי fällt im parallelen Stichos יראתי auf. LXX hat ἐφοβήθην κατενόησα d. h. sie hat eine Doppelübers., jene ist die ursprüngl., diese ist durch Konformierung mit dem verderbten Text eingedrungen, demnach ist ראיתי st. יראתי zu lesen, neben der Auditio weist er auf die Visio: was er schildert, hat er mit dem proph. Auge gesehen, denn noch gehört es der Zukunft an. Was unter פעלך zu verstehen ist, ist viel umstritten. Die

Erbarmen. ³Gott kam von Teman | und der Heilige vom Berge Paran; || es bedeckte den Himmel seine Hoheit, | und die Erde war voll seiner Herrlichkeit. || ⁴Glanz war *unter ihm wie von Feuer*, | Strahlen zu seiner Seite || (verhüllender *Aus-

---

einen denken an die Errettungstat aus Ägypten, das sei das Werk, das er erneuern soll, die andern an besondere Ereignisse, deren Ruf zu ihnen gedrungen ist und in denen er Gotteshand sieht, aber weder das eine noch das andere ist im Zusammenhange irgendwie begründet, vielmehr kann es sich nur um das in der Vision geschaute Werk der Bestrafung des gewalttätigen und habgierigen Frevlers handeln: er hat das Werk zwar geschaut mit proph. Auge, aber noch steht es aus und darum die Bitte חַיֵּיהוּ laß es aufleben, d. h. verwirkliche es בקרב שנים inmitten der Jahre d. h. in denen, die da sind und kommen, aber so, daß wir es noch erleben, viell. bildet der Ausdr. einen gewissen Gegens. zu dem באחרית הימים. Das Verb. im parallelen Satz hat LXX Syr. als Nif. תִּוָּדֵעַ vokalisiert: du mögest dich kundtun, nämlich dadurch, daß du das, was ich geschaut, in die Wirklichkeit umsetzt. Bei dem תּוֹדִיעַ sollte man das auf פעלך bezügliche Suff. erwarten. Die Worte ברגז רחם תזכר sind metrisch überschüssig und passen nicht zu der nun folgenden Schilderung der Theophanie, sie verdanken wohl ihre Entstehung der Verwertung dieses Kap. im Kultus. v. 3ff. bringen nun die Schilderung der Theophanie, von der er eben gesprochen, gewissermaßen das himmlische Bild, das Gott in der sichtbaren Welt vor aller Augen zur Darstellung bringen soll. In der Schilderung wechseln Perff. mit Impff. und Impff. mit Waw kons.: es handelt sich eben um ein Ereignis der Vergangenheit, das er in lebhafter Vergegenwärtigung vor den Augen seines Geistes sieht. v. 3. אלוה findet sich öfter in der Sprache der Poesie vgl. Dtn 32 15. 17 u. ö.; das damit parallele קדוש, das als nom. propr. gebraucht ist vgl. Jes 40 25 Hi 6 10, kommt hier natürlich nicht in seiner ethischen Bedeut., sondern in jener älteren in Betracht, nach der es Gott im Gegensatz zu Welt und Menschen eben als Gott, als den über die Welt Erhabenen, Majestätischen bezeichnet vgl. Jes 6 3. תימן ist schwerlich nom. appell., sondern nom. pr. wie Am 1 12 Ob 9, so daß unsere Ortsbestimmung der in Dtn 33 2 entspr. הר פארן ist wahrscheinlich der Höhenzug zwischen Sinai und Seir, der sich längs des älanitischen Meerbusens bis nach Ailath hinzieht (Buhl u. a.), nicht aber das Bergland Azâzimât (Keil u. a.). Nach Dtn 33 2 haben wir uns die Theophanie so vorzustellen, daß von Theman und vom Geb. Paran die Jahve umgebenden Lichtstrahlen erglänzen, Jahves tatsächl. Ausgangspunkt ist der Sinai. Natürlich ist zu der Zeit der Abfassung dieses Gedichtes das lediglich poetische, aus alter Zeit überkommene Form, tatsächlich hatte damals Jahve der Sinaigott längst Baal, den Besitzer und Herrn Kanaans, verdrängt und seinen Wohnsitz inmitten seines Volks aufgeschlagen vgl. zu Hos 2. Das von מלאה abhängige תהלתו ist nicht verschieden von dem sonst mit הוד parallelen הדר Job 40 10 oder כבוד Jes 6 3 u. ö. und soviel wie „Glanz“ von הלל in der Bedeutung „leuchten“. Zu 3b vgl. Ps 8 2 148 13 Jes 6 3. Der Art. vor ארץ dürfte zu streichen sein vgl. שמים. In v. 4 bezeichnet נגה den von der Herrlichkeit Jahves ausstrahlenden Lichtglanz wie Ps 18 13 Ez 10 4, bedenklich bleibt nur, daß das Wort als Fem. gebraucht ist, denn offenbar ist נגה, nicht aber תהלה Subj. (Hitz. u. a.). Duhm macht darauf aufmerksam, daß im parallelen Stichos und ebenso in v. 5 beschrieben wird, was zu beiden Seiten, was vor und was hinter Jahve wahrgenommen wird. Das legt die Vermutung nahe, daß תחתיו st. תהיה zu lesen ist vgl. Ex 24 10, und nach Ez 1 27: nach unten sah ich etwas, was wie Feuer aussah und Glanz umgab es und Gen 15 17, wonach Abraham die Anwesenheit Jahves an feurigen Erscheinungen erkennt, vermutet Duhm, daß אור zu lesen ist. Vielleicht hat die Veränderung des תחתיו in תהיה LXX Syr. dazu veranlaßt נגהו zu lesen, da ohne Suff. die Beziehung dieses Satzes zu Jahve nicht hervortrat. Diese leichte Änderung scheint mir die vorhandenen Schwierigkeiten am besten zu lösen. Zu קרנים = Strahlen vgl. Ex 34 30. 35. Sehr schwierig ist der dritte Stichos. Unverständlich ist וְשָׁם, wofür LXX A. Σ. Syr. וְשָׂם gelesen haben. Zu diesem Verb. aber fehlt das Obj., denn חביון עזה als solches zu nehmen gibt keinen verständigen Sinn. Ich habe קרנים מידו לו nach Tilgung

druck* für „seine Macht"). 5 Vor ihm zog die Pest einher, | und Fieberglut folgte ihm auf dem Fuß. || 6 Er trat auf und machte die Erde *erbeben*, | er schaute hin und brachte die *Felsen* in Zittern, || und es barsten die ewigen Berge, | es neigten

---

des ו vor שׁם als Obj. heranziehen wollen, aber das empfiehlt sich nicht, da offenbar der zweite Stichos selbständiger Satz ist wie der erste. Wollte man aber, wie Ehrlich, die Subj. im ersten und zweiten Stichos hier als Obj. nehmen, so müßte das Verbum mit einem auf diese Wörter sich beziehenden Suff. versehen sein. De W. wollte gradezu übers.: und das ist die Hülle seiner Majestät, was aber וְהֵם erfordern würde, wie D. H. Müller konjiziert. So dieser Stichos gefaßt, müßte er als Glosse zum Vorhergehenden gefaßt werden, denn dieser Satz paßt in die Beschreibung von 4a und 5 nicht. Tatsächlich wird wohl auch v. 4b so zu fassen sein, denn es ist auffallend, daß zu 4b ein paralleler Stichos, den man erwarten sollte, fehlt, den daher Marti ergänzen will. Auch Duhm sieht v. 4b als Glosse an und will statt וְשָׁם lesen וְשֵׁם: „verhüllender Ausdruck für seine Macht", viell. bezieht diese Glosse sich zunächst auf קרנים. קרנים sind nicht „Blitzstrahlen", die von seiner Hand ausgehen, d. h. die er schleudert, denn der so gewonnene Gedanke paßt noch nicht hierher, auch wäre für den Blitz קרנים ein auffallender Ausdr., der weder im Hebr. noch Arab. sich so findet, vielmehr bezeichnet es die von Jahves Herrlichkeit ausgehenden Strahlen vgl. Ex 34_{29}f., und מידו steht in dem allgemeineren Sinn: „von seiner Seite" vgl. מימינו und משמאלו. v. 5 weist gleichsam auf die Trabanten, die vor ihm herlaufen II Sam 15_{1} bezw. auf die Diener, die ihm folgen I Sam 25_{42}: Pest und Seuche. Zu רשף eig. Flamme, Glut, dann Fieberglut, Seuche vgl. Dtn 32_{24} vgl. auch die Vorstellung von den die Götter begleitenden Dämonen K. AT[3] S. 455f. Das Bild vom Gewitter tritt hier zurück gegen das vom Kriege. Seuche und Pest werden personifiziert, wofür die spätere Zeit eine besondere Vorliebe hat vgl. H. Duhm Die bösen Geister im AT § 8. 28. 29. In v. 5b ist natürlich וַיֵּצֵא zu schreiben vgl. v. 6. v. 6ff. beschreiben den Eindruck, den Jahves Erscheinen auf die Welt und Menschen macht. וימדד wird öfter als Po. zu מדד „messen" von dem „Messen mit dem Blick" verstanden (Hitz. Klein. u. a.), aber weder kann das מדד heißen, noch spricht der Parallelismus für diese Auff., auch wäre das Po. von מדד auffallend. Gewöhnl. denkt man an ein Pol. von מוד = מוט, aber ein Verb. מוד = מוט findet sich sonst nie, man müßte schon hier וַיְמֹטֵט lesen. Wellh. vermutet וַיְמֹגֵג, was auch ἐσαλεύθη der LXX nahelegt, dasselbe Verb. bietet LXX auch Am 9_{5} als Übers. von מוג. Zu מוג vom Schwanken der Erde vgl. Am 9_{5} und spez. das Pol. Ps 65_{11}. Wahrscheinlicher ist Martis Konj. וַיְּמֹעֵד Ps 69_{24}. Der Sinn muß jedenfalls ein derartiger sein, denn ויתפצצו gibt offenbar die weitere Ausführung zu 6a. ראה weist auf den Zornesblick des richterl. einherschreitenden Gottes, der die Völker in Zittern und Beben versetzt. Auffallend ist es freilich, daß zwischen 6aα und aγ die גוים erscheinen, die das Erscheinen Jahves „aufspringen macht", auffallend auch um deswillen, weil erst in v. 7 auf die Bevölkerung Rücksicht genommen wird. Deshalb empfiehlt sich die Konj. Duhms, der צרים st. גוים lesen will, für das auch ויתר in ganz andrer Weise paßt wie גוים, von Felsen, die durch das Erdbeben sich heben und zusammenbrechen, kann man sagen, daß sie aufspringen, kaum aber von Völkern „fortgeschnellte Völker sind ein zu groteskes Bild" (Duhm). Selbst die Berge, die festesten Bestandteile der Erde, die in den Anfang der Schöpfung zurückreichen vgl. Ps 90_{2} Job 15_{7}, bersten vgl. Mch 1_{4} Na 1_{5}. הליכות וגו' ist offenbar kein selbständiger Satz: „er hat ewige Züge oder Gänge" d. h. er geht die Wege jetzt, die er ehedem gegangen ist (Del.), damit würde ja ein dem Zusammenhang ganz fremder Ged. eingeführt, denn v. 7 schließt sich unmittelbar an den Ged. vom Erbeben der Berge an und gibt die weitere Ausführung zu ויתר גוים, zudem wäre auch für diesen Ged. der Ausdr. sonderbar, vielmehr kann auch aus metrischen Gründen הליכות nur Glosse zu גבעות עולם sein: sie heißen so, weil Jahve von der Urzeit her über die Höhen der Berge dahin schreitet vgl. Mich 1_{3} Am 4_{13} Ps 77_{17}ff. Völlig richtig macht aber Wellh. darauf aufmerksam, daß

sich die uralten Hügel (uralte Pfade) vor ihm. || 7*Es erbebt On*, es *fürchten sich* die Zelte Kušans, | es zittern die Zeltteppiche vom (Lande) Midjan. || 8*Ist dein Zorn entbrannt wider die Ströme | oder dein Grimm wider das Meer, || daß du

---

durch dies letzte Glied der Vers überfüllt wird. לו ist mit שחו zu verbinden. Auch 7a ist nicht in Ordnung, denn תחת און ראיתי „unter Unheil d. h. von Unheil bedrückt sehe ich" ist eine unhebr. Wendung. Deshalb hat F. Perles (Analekten usw. S. 66) vokalisieren wollen תַּחַת אוֹן. און ist das ägypt. Anu und griech. Heliopolis. Aber On paßt nicht als Parallele zu den beiden Völkern Cuschan und Midjan. Es bleibt nichts übrig als תחת און als in den Text eingedrungene Glosse anzusehen, zu der aber auch ראיתי zu ziehen ist, denn erst bei אהלי beginnt das Distichon, das ohne die ersten drei Worte ein völlig normaler Doppeldreier ist, wie wir ihn erwarten. Dazu kommt, daß dem ראיתי auch kein im Zusammenhang passender Sinn abzugewinnen ist, weswegen Peiser ייראו lesen will, dann wird man freilich ארץ aus metr. Gründen streichen müssen. Das fem. Subj. יריעות ist kein Hindernis für die Verbindung mit ירגזון als Prädikat, denn gedacht ist ja bei יריעות an die Zeltbewohner vgl. auch I Sam 17 46. Nach M. u. a. ist תחת און ראיתי als Glosse auszuscheiden. Das Land Midjan ist die Gegend des Sinai, die Hauptsitze der Midjaniter lagen weiter östlich am Ostrand des älanitischen Meerbusens. Jedenfalls ist כושן nicht mit Äthiopien zu identifizieren cf. LXX Αἰθίοπες, vielmehr muß es sich um ein Volk in der Nähe Midjans handeln, daher sah Ewald in כושן einen Schreibfehler für יקשן, einen Nachbarstamm Midjans. Duhm bezieht die Glosse auf die Zelte Kuschans: unter den Mauern von Heliopolis habe ich sie gesehen, die Bemerkung eines ägypt. oder paläst. Juden über eine von ihm gemachte Beobachtung. Arabische Beduinen ziehen seit alter Zeit in dieser Gegend ein und aus. Da Cuschan sonst nicht vorkommt, begreift sich eine solche Notiz. כושן bezw. כוש, wie LXX es wiedergibt, kann hier nicht Bezeichnung von Nubien sondern muß vielmehr Name Südarabiens sein, wie sich das aus dem Sprachgebrauch der assyr. babyl. Inschriften des 9. und der folgenden Jhdte nachweisen läßt vgl. auch II Chr 21 16, ebenso bezeichnet ארץ מדין hier offenbar einen Teil Arabiens, nach Ex 3 1. 18 Num 25. 31 Jdc 6–8 haben die Midianiter auf der Sinaihalbinsel bis in die Nähe von Moab gesessen, bezeichnet also jenes Süd-, so dies Nordarabien. Nur in bezug auf diese arabischen Beduinen, nicht aber in bezug auf Ägypten kann von Zelten die Rede sein. Zu כושן neben כוש vgl. לוטן neben לוט und קינן neben קין. v. 8–12 fragen scheinbar nach dem Grunde des göttl. Zorns, tatsächlich geht die Schilderung der Theophanie fort, so daß die Fragen nur rhetor. Bedeutung haben. v. 8 beschreibt, welche Wirkungen Jahves Erscheinen auf die Ströme und das Meer hat, über die Jahve dahinschreitet wie über die Berge. v. 8a ist auffallend, man erwartet neben 8b nur zwei Glieder, da ferner אם בנהרים nach unmittelbar vorhergehendem הבנהרים auffallend ist vgl. auch das folgende Glied, so liegt die Vermutung nahe, daß אם בנהרים nicht ursprünglich ist. Aber damit allein ist nicht geholfen: neben der Anrede an Jahve in 8aβ fällt die dritte Person in aα und vor allen Dingen die Länge von aα neben aβ auf. Gunkel (Schöpfung und Chaos S. 105) versetzt יהוה hinter בַּיָּם, wahrscheinlicher scheint mir seine Streichung überhaupt. Die Fragen können nur negativen Sinn haben: nicht gegen das Meer und seine Fluten richtet sich sein Zorn sondern gegen den Welteroberer. In v. 8b muß der Ged. offenbar der sein, daß Jahve mit seinen Rossen über das Meer dahinfährt und so dasselbe in Aufruhr versetzt. Marti sieht in v. 15 eine in unrichtigen Zusammenhang geratene Variante zu 8b und vermutet als ursprüngl. Text: כי הדרכת בים סוסיך מרכבותיך בחמר מים, aber mit Recht hat Duhm sowohl die Auffassung von 15 als Variante zu 8b als auch die Umgestaltung von v. 15 abgewiesen, wie sich zeigen wird, gibt v. 15 mit einer leichten Änderung an seiner ursprüngl. Stelle einen durchaus befriedigenden Sinn. Zu einer stärkeren Umgestaltung von 8b liegt auch tatsächlich kein Grund vor. Der Vers beschreibt, wie Jahve sich zum Kampfe bereit macht, indem er den Kriegswagen bestieg, die Rosse kommen nur wegen des Wagens in Betracht, denn immer ist von einem Daherfahren Jahves, nie aber

deine Rosse besteigst, | deine *feurigen* Wagen? || 9Du entblößtest deinen Bogen, *sättigtest* mit Geschossen *deine Sehne*. || Zu Strömen *spaltete sich* die Erde, | 10es sahen dich, es kreisten die Berge, || *es strömten* Wasser *die Wolken*, | die Tiefe

---

vom Reiten die Rede. Vielleicht ist מרכבך st. מרכבותיך zu lesen, obgleich viell. auch der Plur. zu halten wäre vgl. Jes 66 15. ישועה könnte als Epexegese zum vorhergehenden Subst. gefaßt werden, denn es fehlt nicht an Beispielen, daß einem Subst. mit Suff. ein Subst. zur näheren Bestimmung desselben beigefügt wird vgl. K. § 131 r. Gestützt auf diese Beispiele will Sellin אש st. יְשֻׁעָה lesen, eine tatsächlich sehr geringe Änderung, wenn man bedenkt, daß ו nicht zum urspr. Konsonantenbestand gehört und עה leicht aus dem folgenden עריה entstehen konnte. Nach der Schilderung des im Feuerglanz erscheinenden Jahve vgl. v. 4 würde der Gedanke, daß Jahve seinen feurigen Wagen besteigt, gut passen. Nicht minder einfach wäre die Konj. Duhms, der statt ישעה lesen will יִשָּׁאֵה: als Jahve sein Gespann bestieg, erdröhnte der Wagen bezw. Wagensitz. Duhm erinnert daran, daß ἡ ἱππασία σου der LXX wahrscheinlich auf מרכבך führt. Mag man sich für Sellin oder Duhm entscheiden, die Differenz ist für das Verständnis von geringer Bedeutung. v. 9 setzt die Beschreibung der Rüstung zum Kampfe fort. So lange die Krieger auf dem Marsche sind, wird der Bogen in einer Umhüllung getragen, soll der Kampf beginnen, wird er davon befreit. תֵּעוֹר müßte Impf. Nif. von עור = ערה sein, die Annahme der Wurzel עור „nackt, bloß sein“ hat kein Bedenken vgl. מָעוֹר 2 15 = מַעֲרֶה und der Ersatz des Inf. abs. durch ein Subst. derselben Wurzel findet sich auch sonst vgl. K. § 113 w. Sellin will, weil ihm diese Verstärkung des Verbums überflüssig erscheint, lesen הֶעֱרֵיתָ עור du entblößtest aus der Hülle deinen Bogen, aber die Sache liegt bei dieser Konj. Sellins nicht anders wie bei der Erkl. Duhms: wie עריה offenbar lediglich rhythmischen Gründen sein Dasein verdankt, so auch עור, an sich ist es ein superfluum. Ohne Zweifel verderbt ist 9aβ, denn weder mit שבעת noch mit אמר ist ein befriedigender Sinn zu gewinnen. Die codd. 23. 62. 86. 147 bieten ἐχόρτασας βολίδας τῆς φαρέτρας αὐτῆς. Das scheint אשפה oder אשפתך vorauszusetzen, viell. ist es nur ein Erklärungsversuch, nicht aber wirklich ursprüngl. Text, denn weder begriffe man, wie daraus אמר werden konnte, noch ist es wahrscheinlich, daß hier auf die Ausrüstung zum Kampfe vor seinem Aufbruch zurückgegriffen würde. Sellin nimmt an, daß in אמר das Instrument des Schießens steckt, denn in מַטּוֹת sieht auch er Pfeile wie jene Hdschr.; er will für אמר lesen מֵיתָרְךָ und שִׂבַּעְתָּ: du sättigst deine Sehne mit Geschossen. Duhm hat diese LA zwar mit der Bemerkung abgewiesen, daß der Bogen doch immer nur einen Pfeil verschieße, aber dieser Einwand beruht auf einer Verkennung des vorliegenden Gedankens, denn das Bild will doch wohl sagen, daß dieser Kämpfer immerfort schießen kann und ihm die Pfeile niemals ausgehen. Nach dieser Schilderung der Vorbereitungen sollte man nun die des Kampfes erwarten, aber das widerstrebt offenbar dem Dichter, denn Jahve ist ihm ja der Allmächtige, der Weltengott, dem Niemand erfolgreich entgegentreten kann, er läßt sich auch nicht wie Menschen in ihrer Tätigkeit auf die Hand sehen, deshalb begnügt sich der Dichter damit, den Aufruhr in der Natur, der sich während der Schlacht erhebt, darzustellen, er dient dazu, Jahves Kämpfen sowohl zu enthüllen wie zu verhüllen (Duhm). 9b gehört eng mit v. 10 zusammen. LXX hat hier besser תִּבָּקַע gelesen: wie sonst die Erde in Beben gerät, wenn Jahves Fuß sie berührt, so spaltet sich hier die Erde zu Strömen, die aus der Tiefe hervorbrechen vgl. Mch 1 4, während die Berge schon in Zittern geraten, wenn sie Jahve herannahen sehen. LXX hat עמים für הרים gelesen, während der mit unserm Text zusammenhängende Ps 77 17 מַיִם für הרים bietet. Duhm hält den von Ps 77 17 für den ursprünglichen, weil nicht einzusehen sei, warum erst jetzt davon die Rede ist, daß die Berge Jahve erblicken und erzittern, da doch schon v. 6 gesagt sei, daß die Erde gespalten sei, während es einen schönen Sinn gibt, daß die aus der Erde hervordringenden Wasser bei Jahves Anblick erschrecken. 10aβ kann nicht in Ordnung sein, denn זרם מים ist ein völlig überflüssiger

erhob ihre Stimme. || [11]*Ihren Aufgang vergaß* die Sonne, | der Mond blieb in seiner Wohnung || beim Licht deiner Pfeile verschwanden sie, | beim Glanze deines blitzenden Speeres. || [12]Im Grimm schrittest du über die Erde hin, | im Zorn zermalmtest du Völker. || [13]Du zogst aus zur Rettung deines Volkes, | um zu helfen

---

Pleonasmus, auch עבר vom Regen gebraucht, ist sehr auffallend. Ohne Zweifel hat der Verf. von Ps 77 unser Kap. gekannt. Er bietet in v. 18 זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת „es strömen Regen die Wolken". Das paßt trefflich in diesen Zusammenhang, wo unmittelbar vorher von dem Erzittern der aus der Erde hervordringenden Wasser der Tiefe die Rede war und wo unmittelbar nachher davon die Rede ist, daß die Tiefe ihre Stimme erhebt. Zum Po. זֹרְמוּ vgl. K. § 55b. Hitz. wollte תהום vom Himmelsozean deuten, so daß an den Donner zu denken wäre, aber jene Bedeut. läßt sich durch Gen 7₁₁ 8₂ Prv 8₂₇ nicht rechtfertigen. Als Subj. in נשא wird gew. תהום genommen, und zwar bezieht man die zur Höhe erhobenen Hände der Tiefe auf die aufwärts geworfenen Wogen, ein in der Tat außerordentlich kühnes Bild. רום, das sich nur hier findet, müßte Akk. der Richtung sein wie מרום II Reg 19₂₂; ידיהו bleibt bedenklich trotz עיניהו Job 24₂₃ K. § 91l. Sehr wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. LXX hat ὕψος φαντασίας αὐτῆς und das nun folgende ἐπήρθη ist offenbar mit ὁ ἥλιος als Subj. zu verbinden, während codd. 23. 62. 86. 147 bieten: φῶς τὸ λαμπρὸν τοῦ ἡλίου ἐπέσχεν· τὸ δὲ φέγγος τῆς σελήνης ἐστάθη. Danach kann kaum darüber ein Zweifel bestehen, daß diese griech. Überss. שמש mit dem vorhergehenden Verb. als Subj. verbunden haben, was sich auch um deswillen empfiehlt, weil der Sing. in עמד und זבלה ein Subj. nahe legt, auch die asyndetische Nebeneinanderstellung von שמש ירח befremden würde, wenn beide Subj. wären. Beide griech. Überss. scheinen aber auch weder רום noch ידיהו gelesen zu haben, die Übers. der LXX φαντασία läßt vermuten, daß man statt ידיהו viell. מריהו = מראיהו las. Leider ist es nicht mehr möglich, mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln den ursprüngl. Text sicher wiederherzustellen. Ob vielleicht statt נָשָׂא vielm. נָשָׂא = נָשָׁה vgl. I Sam 22₂ Jes 24₂ und מזרחו st. רום יד(י)הו zu lesen ist? ר könnte durch Verderbnis aus altem, durch Dittographie entstandenem ו erklärt werden. Der beabsichtigte Sinn wird jedenfalls ein ähnlicher sein. Sellin will מוֹעֲדֵיהוּ ihre Fristen, ihre Umlaufszeiten, was sachlich auf dasselbe hinauskommt, aus graph. Gründen könnte letztere LA zu bevorzugen sein. v. 11 setzt den Ged. fort. Da die Vorstellung schwerlich die ist, daß der Mond, nachdem er schon zu scheinen begonnen, seinen Glanz wieder einzieht, sondern offenbar die, daß er überhaupt nicht am Himmel erscheint, wie von Furcht und Entsetzen erfüllt, das die ganze Natur durchzittert, so wird man עמד nicht in der Bedeutung des Eintretens d. h. Zurücktretens (Del. Keil u. a.), sondern vielmehr in der des Bleibens nehmen müssen vgl. Jos 3₁₆ Ex 9₂₈; זבלה bietet keine Schwierigkeit dabei, denn dies lokale „ah" bezeichnet bisweilen auch den Ort, wo sich etwas befindet vgl. I Reg 4₁₄; doch könnte man auch זְבֻלָהּ vokalisieren vgl. LXX Syr., was viell. sogar vorzuziehen ist. Ob freilich זבלה richtige LA ist, ist fraglich. LXX hat ἐν τῇ τάξει αὐτῆς. codd. 23. 62. 86. 147 bieten τὸ δὲ φέγγος τῆς σελήνης ἐστάθη. Danach scheint die Vermutung berechtigt, daß sie hier anders lasen. Es kommt dazu, daß auch die Bedeutung „Wohnung" für זבול fraglich ist vgl. Vollers Dodekapropheton der Alexandriner S. 33f. לאור וגו׳ geben die äußere Ursache für das Verhalten von Sonne und Mond an. In יהלכו sind wohl Sonne und Mond, nicht aber die Pfeile Subj., weil הלך nicht das Hin- und Herfahren, sondern das Davongehen, Verschwinden bezeichnet. Zu חציך vgl. Ps 77₁₈f. 18₁₅ und zu חניתך ברק vgl. Na 3₃. Zu v. 10. 11. 15 vgl. The American journ. of Theol. 1898 S. 137ff. – War bisher die Wirkung der Erscheinung Jahves auf die Natur geschildert, so weist v. 12 nun auf das Gericht über die Völker. v. 13–15 heben hervor, daß dies Gericht zu Gunsten Isr.s geschieht. Zu יצא v. 13 vom Ausziehen Jahves zum Kampf vgl. Jdc 5₄ u. ö.: indem Jahve richtend über die Erde dahinzieht, werden die Völker gleichsam unter seinen Schritten zermalmt. In v. 13a ist das zweite לישע wahrscheinlich Textfehler, denn als Nom. konnte das nicht mit dem Akkus. verbunden werden, wie es ja auch vorher den

deinem Gesalbten. || Du zerschmettertest das Haus ⟨ ⟩ des Gottlosen, | du legtest den Grund bloß bis auf den Fels. || 14Du durchbohrst mit *deinem* Speer *sein* Haupt, seine Fürsten *zerstieben wie Spreu*. || *Es verstecken die Gewalttätigen ein

---

Genit. nach sich hat. Auch LXX, welche vorher εἰς σωτηρίαν, hier aber τοῦ σῶσαι hat, las wahrscheinlich לִישִׁעַ = לְהוֹשִׁיעַ vgl. K. § 53r. Was ist aber משיחך? Keil, Del. u. a. wollen das von dem davidischen Könige schlechthin mit Einschluß des Messias verstehen, in welchem das Königtum Davids zu ewigem Bestande erhoben wurde, „wie ja auch unter dem chaldäischen hier und c. 2 der chaldäische König schlechthin verstanden werden muß" (Del.). Aber diese Erklärung leidet an starken Schwierigkeiten, insofern mit dem Ged. des davidischen Königs schlechthin, mit Einschluß des messianischen, keine klare Vorstellung zu verbinden ist, der messian. König ja auch sonst eine ganz andere Rolle spielt, als das hier der Fall sein würde, und insofern sich im AT andere Stellen finden, in denen משיח unmöglich diese von Del. u. a. statuierte Bedeut. haben kann. Wie in Ps 105 15 die Patriarchen die Gesalbten Gottes genannt werden, so wird derselbe Ausdr. nach der Meinung einiger Exegeten hier und in Ps 84 10 89 39. 52 offenbar vom Volke gebraucht, das sich als Erbe der davidischen Verheißungen Jes 55 3 ff. ansah vgl. Dan 7 22. 27. Aber diese Anschauung läßt sich nicht beweisen: entweder bezeichnet es sonst den König vgl. Ps 2 2 20 7 oder den Hohenpriester Lev 4 3. 5. 16, hier hätte die Beziehung auf das Volk auch das gegen sich, daß wir, משיח so verstanden, eine Tautologie mit dem vorhergehenden Glied hätten. Viele codd. wie 23. 62. 86. 147 u. a. übersetzen übrigens den Plur. τοὺς χριστούς σου vgl. Wellh. Jer. u. jüd. Gesch. 1897 S. 207. Deshalb denken andere teils an einen Hasmonäer (Marti), während sie רשע auf einen syr. Fürsten beziehen, teils an einen Hohenpriester (Duhm), das letztere ist das Wahrscheinlichste. v. 13b ist der Text sicher korrumpiert. Weder kann das ראש מבית ursprünglich sein, noch ist mit יסוד עד צואר etwas anzufangen. LXX hat offenbar einen andern Text gelesen: βαλεῖς εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον, ἐξήγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου; cod. 23 übers.: ῥύσασθαι τοὺς χριστούς σου ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται. cod. 62. 86. 147: κατετόξευσας κεφαλὰς ἀνθρώπων ὑπερηφάνων· ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται. Darnach scheint also cod. 23 einen kürzeren Text vor sich gehabt und andere codd. מבית nicht gelesen zu haben. Freilich ist es sehr fraglich, ob מבית entbehrt werden kann, da das folgende יסוד für בית als urspr. Text spricht. Eher dürfte es sich empfehlen, ראש mit folgendem מ zu streichen (Marti). Leider ist mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht sicher zu helfen; uns bleibt nur die Vermutung. Oort hat vorgeschlagen עֱרוּתָ für עָרוֹת und צור für צַוָּאר vgl. מצתי für מצאתי, חמה für חמאה usw. v. 14 gehört eng mit v. 13b zusammen. Schon um deswillen, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, in dem v. 14 mit den vorhergehenden vv. von v. 9 an steht, ist die Übers. von Klein. unmöglich: „du verfluchst samt seinem Szepter das Haupt", zudem macht במטיו dabei unüberwindliche Schwierigkeiten, weder könnte ב noch auch מטים so gebraucht sein. Vielm. müssen מטים als mit מטות v. 9 identisch angesehen werden: es sind die von Jahve abgesandten Geschosse, mit denen er ראש durchbohrt. Auffallend ist das Suff. in מטיו. Das kann sich nicht auf ראש beziehen, das dann im bildl. Sinn vom Oberhaupt zu verstehen wäre, was hier unmöglich ist, vielm. könnte es nur dieselbe Bedeutung wie das Suff. in פרזו haben, das bei dem vorliegenden MT kaum eine andere Beziehung als die auf רשע v. 13b zuläßt: ob das ursprüngl. so war, ist bei der Textbeschaffenheit von v. 13b zweifelhaft. Aber bei dieser allein möglichen Auffassung bleibt das Suff. der 3. Pers. doch auffallend: du durchbohrst mit seinen d. i. mit den für den Frevler bestimmten Geschossen das Haupt des Frevlers! Wahrscheinlich ist בְּמַטֶּיךָ zu lesen (Ew. u. a.), vgl. codd. 23. 62. 86. 147. Die Form könnte übrigens Sing. sein, was vielleicht die Rücksicht auf מטות v. 9 empfiehlt vgl. K. § 93ss. פרז ist fragl.; nach den einen: „Fürst, Anführer" (vgl. Ges. Wellh. u. a.), nach den andern: „Heereshaufen, Horden, Krieger" vgl. Trg. Hier. Del. u. a.). Vielleicht ist auch hier der Text verderbt. LXX übers. κεφαλὰς δυναστῶν. codd. 23. 62. 86. 147 ἐξεδίκησας μετὰ δυνάμεως σου τοὺς ἀρχηγοὺς τῶν ἁμαρτωλῶν. Vollers vermutete als Text der

Netz | um den Armen im Versteck zu fressen. || [15]Du stampftest ins Meer *seine
Rosse, | in den Schlamm der vielen Wasser. || [16]Ich hörte es, da zitterte mein Inneres, |
bei dem Getöse bebten meine Lippen; || Angst kam in meine Gebeine, | und unter mir
zitterten meine Schritte; || ich will harren auf den Tag der Not, | der über das
Volk kommt, das uns bedrängt. ||

LXX רְזֹנִים, doch ist das zweifelhaft, da bei der zweiten Übers. vielleicht eine Verwechslung von פְּרזים mit פריצים vorliegt. Wahrscheinlich ist ראשו zu lesen, denn die Verbindung mit פרזו empfiehlt sich nicht, teils wegen des Sing., teils weil פרזו offenbar den parallelen Stichos beginnt, der freilich nicht vollständig erhalten sein kann, man vermißt eine Hebung, viell. ist zu lesen: יְסֹעֲרוּ כַּמֹּץ vgl. Hos 13_{3} (Marti). Die Mass. verbinden לְהֲפִיצֵנִי mit dem vorhergehenden Satz, aber das gibt auf keine Weise einen erträglichen Sinn, es muß vielm. zu 14b gezogen werden. Freilich ist 14b MT unverständlich, weil nicht zu sehen ist, was עליצתם כמו bedeutet. Mit Hilfe der alten Übers. ist ein besserer Text nicht zu gewinnen. Duhm gewinnt für die griech. Übers. folgenden Text:

לֹו יִפְצוּ עֲבוֹתָתָם כְּמוֹ אֹכֵל

MT.: לְהֲפִיצֵנִי עֲלִיצֻתָם כְּמוֹ לֶאֱכֹל.

Er vermutet als urspr. Text: לוֹ יַצְפִּינוּ עָרִיצִם מִכְמָר לֶאֱכֹל = „Es verstecken die Gewalttätigen ein Netz, zu fressen den Elenden im Versteck.“ Es ist klar, daß dieses Distichon nicht ursprüngl. Bestandteil dieser Beschreibung der Theophanie sein kann, vielmehr handelt es sich um eine Randglosse, die später durch einen Abschreiber in den Text eingefügt wurde. Anders ist die Auffassung Martis, der statt עֲלִיצֻתָם כְּמוֹ lesen will: (ev. עַמָּם) עָלָה צבאם = mich zu zerstreuen zieht herauf ihr Heer, zu fressen den Armen im Versteck. M. will zwar in diesem Distichon die reguläre Forts. von 14a sehen, aber auch hier wird sich nicht bestreiten lassen, daß es kein ursprünglicher Bestandteil unsers Liedes sein kann. Unter diesen Umständen wird die Entscheidung Duhms, daß wir es hier mit einem Zusatz zu tun haben, zutreffender sein. v. **15** ist nicht Variante zu v. 8 und hier an falscher Stelle in den Text gedrungen, vielmehr ist der Vers hier durchaus an seiner Stelle, nur kann natürlich סוסיך nicht ursprünglich sein. Duhm hat richtig gesehen, daß es sich hier um die Vernichtung der Rosse des רשע handelt, die werden ins Meer geworfen. Das ב ist aus urspr. ב, das zu חמר gehört, entstanden und vorher ist סוּסָיו zu lesen. Vielleicht lag dem Verf. bei diesem Vers Ex 15_{21} im Sinn: Roß und Reiter stürzte er ins Meer. Zu דרך vom Niedertreten der Feinde in Parallele mit רמס vgl. Jes 63_{3}. Zu חמר Schlamm, Kot wie טיט vgl. Jes 41_{25}. v. **16** weist auf die Wirkung, die Jahves richterliches Einschreiten hervorruft: es ist Zittern und Zagen, aber zugleich Ruhe, wenn die Bedrängnis über die Feinde kommt vgl. v. 2, שמעתי hat als Obj. das in v. 15 geschilderte Gericht. לקול kann, da vorher eine Rede Gottes nicht erwähnt war, sich nur auf das Geräusch des das Gericht v. 15 vollziehenden Gottes beziehen. Während צלל sonst vom Gellen der Ohren steht vgl. I Sam 3_{11} II Reg 21_{12} Jer 19_{3}, bezeichnet es wohl hier das Beben der Lippen. רקב ist eig. „Knochenfraß“, dann „Morschheit, Mürbheit“, müßte hier Bezeichnung der den Körper durchwühlenden Angst sein, die ihm allen Halt und alle Festigkeit nimmt, darauf weist sofort das folgende Glied. Ob LXX Syr. nicht viell. רַעַד gelesen haben? Doch vgl. Vollers zu d. St. תחתי kann nicht die unteren Glieder, Knie und Füße, bezeichnen (Keil u. a.), denn so wird es nie gebraucht, sondern es bezeichnet den Ort, wo sich jemand befindet vgl. II Sam 2_{23} u. ö. אשר schließt sich auf keine Weise an das Vorhergehende an. LXX hatte jedenfalls אשר nicht, sie übers. ἡ ἕξις μου, denn ἡ ἰσχύς μου ist nur Schreibfehler. Viell. spricht jene LA für אֲשֻׁרַי, neben dem יִרְגְּזוּ st. ארגז gelesen werden muß. Fraglich ist אנוח, das meist übers. wird: ich harre ruhig (Del. Keil u. a.), aber eine sichere Parallele bezw. Analogie dafür läßt sich nicht beibringen, denn in Thr 3_{26} ist לתשועת nicht von דומם (Del.), sondern von יחיל abhängig. Behält man

17Denn der Feigenbaum *trägt* nicht *Frucht*, | und die Weinstöcke haben
keinen Ertrag, || es bleibt der Ertrag der Olive aus, | und *das Feld* bringt keine
Nahrung, || es schwindet das Kleinvieh aus den Hürden, | und Rinder im Stalle gibt
es nicht. || 18Aber ich will frohlocken über Jahve, | will jubeln über den Gott meines
Heils. || 19Jahve, der Herr, ist meine Stärke, | er hat meine Füße denen der Hin-
dinnen gleich gemacht || und mich auf Höhen treten lassen. ||

MT, so bleibt wohl nur die Möglichkeit nach Analogie von Jes 23_{12} Hi 3_{13} Neh 9_{28} zu erklären: ich finde Ruhe auch angesichts der kommenden Katastrophe, was aber in den Zusammenhang und namentlich nach dem unmittelbar vorhergehenden v. 16 nicht paßt. Wellh. vermutet, daß viell. אֶנַּחֵם zu lesen ist: ich labe mich an der Drangsal, doch wird sonst der Gegenstand, von dem die Befriedigung ausgeht, durch מִן eingeführt vgl. Jes 1_{24}. Duhm will lesen אֵאָנֵחַ, ich stöhne, seufze: wie der Verf. von Jes 15 f. mit Moab, obwohl er das Volk nicht liebt, klagt und weint, so seufzt hier der Seher über das Schicksal, das dem feindlichen Volke bevorsteht. Wäre v. 18, wie einige annehmen, der ursprüngliche Abschluß des Liedes, so wäre dieser Gedanke unmittelbar vorher sehr auffallend, aber auch abgesehen von v. 18 ist diese Auffassung wenig wahrscheinlich. Bei weitem einleuchtender ist der Vorschlag Sellins, der אוֹחִיל lesen will, das ל vor ליום ist durch Haplographie ausgelassen. Ist diese Voraussetzung zutreffend, so haben wir hier einen Beweis für den Zusammenhang unsers Kap. mit 2_{3}. Jedenfalls kann יום צרה nur der über die Feinde kommende Tag des Gerichts sein wie יגודנו beweist, denn das Verb. גוד ist wohl denominiert von גּוּד die Schar = mit Scharen angreifen vgl. Gen 49_{19} f. לעלות aber bringt das zu ליום צרה gehörige Verb. nach, der Satz sollte eigentlich lauten: לעלות יום צרה לעם (Hitz.). Zu ל im zeitl. Sinn vgl. Jes 7_{15} Gen 3_{8}. Die vv. 17–19 gehören nicht mehr als ursprüngl. Bestandteil zum Vorhergehenden sondern rühren wohl von dem, der dies c. 3 liturgisch verwertete. Die Annahme, daß dieser Anhang den urspr. Schluß verdrängt habe, ist irrig, denn c. 3 hat in v. 16 seinen normalen Schluß vgl. zu v. 17 ff. Grimm a. a. O. S. 21 f. v. 17 beginnend mit כי will wohl auf gewisse Anzeichen hinweisen, die die Nähe der יום צרה v. 16 dartun vgl. Jo 1_{8} ff. Auch v. 17 weist auf gegenwärtige Not. Statt תפרח, das hier zu wenig aussagt, hat LXX תְּפָרֶה gelesen, für das auch der Parallelismus spricht. מעשה זית die Frucht des Olivenbaumes vgl. עשה פרי, und zu כחש vgl. Hos 9_{2}. שדמות müßten wegen אכל doch wohl hier Getreidefelder sein, doch läßt es sich so nicht nachweisen, Jes 16_{8} und Deut 32_{32} findet sich שדמה von der Weinpflanzung, an die hier wegen אכל nicht zu denken ist; auch der Sing. des Präd. bei שדמות ist unmöglich. Offenbar liegt ein Fehler vor: LXX hat τὰ πεδία, codd. 23. 62. 86. 147 ἡ γῆ, ob וְשָׂדֶה zu lesen ist? Zu אכל vgl. Jo 1_{16}. גזר sonst trans., es wird daher wohl נִגְזַר zu lesen sein. Zu מכלה für מכלא vgl. v. 10 נשא für נשה, מורה Ps 9_{21}. רפתים findet sich nur hier, doch vgl. LXX zu Jo 1_{17} und Zph 2_{14}, in der Mischna kommt רֶפֶת im Sinne von „Hürde, Stall" vor.

v. 18 f. geben dem Jubel Ausdr., der des Beters Herz über die in Aussicht stehende Wendung erfüllt. Jahve, der Gott seines Heils d. h. der es schafft, ist Grund seiner Freude. עלז = עלץ Ps 5_{12} und zu אלהי ישעי vgl. Ps 18_{47} 25_{5} u. ö. v. 19 ist aus lauter Wendungen, die sich auch in Ps 18 finden, zusammengesetzt. Zu יהוה אדני חילי vgl. Ps 18_{33}; und zu den beiden folgenden Sätzen vgl. Ps 18_{34}. Statt במותי, das freilich auch Ps 18_{34} steht, ist mit LXX במות zu lesen, י ist durch Dittographie entstanden. Die letzten Ww. למנצח בני können nicht, wie man angenommen hat, einst im ersten v. gestanden und erst hernach hier gesetzt sein, denn dort wären sie überflüssig, da v. 1 schon eine musikalische Bemerkung in על שגינות (על נגינות) hat. Nestle vermutet, daß diese Worte die Überschrift eines neuen Psalms sind, die aus Versehen mit kopiert wurde, als man das Lied aus einem Gesangbuch an diese Stelle rückte. Nestle erinnert daran, daß die Überschrift eines neuen Psalms als Unterschrift unter dem vorhergehenden uns bei dem Hallelujah des Psalters mehrfach begegne

Zur Aufführung (?) mit Saitenspiel.

(ZATW XX S. 168) Budde behauptet, daß die Unterschr. urspr. in der Überschr. v. 1 gestanden habe vgl. zu v. 1. Statt נגינתי ist נְגִינַת zu lesen vgl. Ps 4_1 6_1 54_1 55_1 67_1 76_1. Es ist offenbar Bezeichnung des Saitenspiels vgl. Ps 77_7 Thr 5_{14}, während מנצח noch immer nicht sicher erklärt ist vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, S. 40. Olshausen zu Ps 4_1. Graetz Psalmen 1, 66 ff. Baethgen Psalmen[3] S. XXXVI. Das hier öfter vorkommende sicher musikalische Kunstwort סֶלָה v. 3. 9. 13 ist ebenfalls noch nicht sicher erklärt vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, LVIII ff. Olshausen zu Ps 9_{17}. Baethgen[3] S. XXXVIII.

Zephanja.

§ 1. Das Buch Zephanja: sein Inhalt.

Die Predigt des Propheten Zephanja dreht sich im wesentlichen um die Ankündigung des Tages Jahves d. h. des großen Gerichts über die ganze Erde, von dem das über Juda nur eine Episode ist, aber die, auf die es dem Propheten vorwiegend ankommt.

Der Prophet beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über die ganze Erde v. 2 f. und wendet sich dann sofort an die Bewohner von Juda und Jerusalem, um ihnen, und besonders den Großen, wegen ihres Götzendienstes und ihres Synkretismus, wegen ihrer ausländischen Sitten und ihres Frevels das Gericht anzudrohen v. 4—9. Schon hört er im Geist das Geschrei im Norden Jerusalems sich erheben, wo der Feind zuerst eindringt, und weist darauf hin, wie Jahve mit der Leuchte alle finstern Winkel nach den Frevlern durchsucht und das Gericht an ihnen vollzieht v. 10—13. Nah und unabwendbar ist dieser Tag, ein Tag der Not und Finsternis, ein Tag des Kriegsgetümmels auch über die festen Städte und Burgen. Dann treibt Jahve die Frevler in die Enge, daß sie, den Blinden gleich, umhertappen, ohne einen Ausweg aus der Finsternis zu finden. Auch ihre Schätze werden sie aus dieser Not nicht befreien können, denn Jahve macht allen Bewohnern der Erde den Garaus v. 14—18.

Kap. 2 enthält eine zweite Rede, die wahrscheinlich eine etwas andere historische Situation voraussetzt. Während in c. 1 die sichere Überzeugung von dem kommenden Gericht vorherrscht, dem Juda verfallen wird und muß, scheint dem Proph. hier die Möglichkeit einer Bewahrung nicht völlig ausgeschlossen. Der Proph. beginnt daher mit der Aufforderung zur Bekehrung, bevor der Grimm des Zornes Jahves über sie kommt v. 1—3, und er begründet nun solche Mahnung näher durch den Hinweis auf das Gericht, das die Philister v. 4—7, die Moabiter und Ammoniter v. 8—10 ereilt. Dann macht Jahve allen Göttern ein Ende, so daß die Völker alle, jedes von seinem Ort aus, ihn anbeten v. 11. Jahve bringt aber auch das Gericht über die Kuschiten v. 12 und die Assyrer und Ninive v. 13—15.

Kap. 3 ist wohl nicht die Fortsetzung von c. 2, sondern die Rede hebt neu an und wendet sich speziell gegen Jerusalem und seine leitenden Stände, die alle durch

ihre mannigfachen Frevel das Gericht Jahves herausfordern v. 1—4. Jahve leistet täglich, was man von ihm erwarten darf. Er hat in den Völkergerichten sich kund getan und hoffte, daß das einen Eindruck auf sein Volk machen und sie zur Gottesfurcht bringen werde, aber nur um so schlimmer haben sie es getrieben v. 5—7. Darum mahnt der Proph. auf den Tag des Gerichts zu harren, da Jahve sich erheben und seinen Grimm über die Völker ausschütten wird v. 8. Dann wird er den Völkern reine Lippen geben, daß sie ihn anrufen und ihm einträchtig dienen. Jenseits der Ströme von Kusch wird man dann die ihm zukommenden Gaben ihm darbringen v. 9. 10. An jenem Tage soll Zion nicht zu schanden werden wegen seiner Sünden, Jahve entfernt dann aus ihm alle übermütigen Frevler und läßt ein demütiges und frommes Volk übrig, das keine Sünde tut, sondern ungestört lagert und seiner Güter sich freut v. 11—13.

Mit v. 14 beginnt eine neue Rede, die eine völlig andere historische Situation voraussetzt. Zion soll sich freuen auf das kommende Gericht. Jahve beseitigt seine Widersacher und Feinde. Jahve sammelt dann die Zerstreuten und hilft den Elenden; und sein Volk, das bisher ein Gegenstand des Spottes unter den Völkern war, wird von jetzt an ein Gegenstand des Rühmens und Preisens v. 14—18.

§ 2. Der Ursprung der dem Zephanja zugeschriebenen Prophetien.

Das vorliegende Buch enthält Stücke, die sich nicht alle aus derselben Zeit begreifen lassen, sondern Situationen bezw. Vorstellungen voraussetzen, welche der Zeit, in der Zephanja gewirkt hat, offenbar fremd waren.

Während c. 1 von niemand beanstandet ist, sind gegen c. 2. 3 von den verschiedensten Seiten Bedenken erhoben. Oort (Godg. Bijdr. 1865 S. 812ff.) beanstandete c. 2_{7-11} und 3_{14-20}; Stade dehnte den Verdacht späterer Abfassung auf das gesamte c. 3 aus, während aus c. 2 ihm nur einzelnes zu Bedenken Anlaß gibt, namentlich v. 1—3 und v. 11 (Gesch. des Volkes Isr. I, 644 Anm. 3); Schwally dagegen glaubte außer c. 1 nur c. 2_{12-15} dem Zephanja zusprechen zu können, während er 2_{5-12} in das Exil und c. 3 in die nachexilische Zeit setzen will; über 2_{1-4} hält er eine sichere Entscheidung überhaupt nicht für möglich (vgl. ZATW X S. 165ff.). Auch Wellh. beanstandete das ganze dritte Kap., während er von c. 2 nur teilw. v. 7 und v. 8—11 dem Zephanja absprach (vgl. Skizzen V S. 150ff.); Budde dagegen erhob nur gegen 3_9f. und $_{14-20}$ Bedenken, sah aber fast das ganze c. 2, nämlich v. 4—15 als später verfaßt an (vgl. StKr 1883 S. 393ff.).

Zunächst kann darüber wohl kein Zweifel sein, daß c. 3_{14-20} nicht aus der Feder des Zephanja stammen. Während Zephanja sich an das widerspenstige und sündenbefleckte Jerus. wendet, während er dem unbußfertigen Volke Jahves großen Gerichtstag verkündigt, wendet sich der Verf. von 3_{14}ff. an das in tiefer Erniedrigung und Trauer befindl. Jerusalem, das zum Jubel aufgefordert wird, weil Jahve es wieder aufrichtet und seine Widersacher beseitigt; war Isr. bisher eine Schmach unter den Völkern, so soll es jetzt zum Ruhm und Preis werden. Jahve will seine Zerstreuten wieder sammeln und als König in seiner Mitte thronen. Demnach setzen diese Verse voraus, daß das einst von Zeph. verkündigte Gericht vollzogen ist, das Verhältnis von 3_{14}ff. zu der prophet. Predigt des Zeph. ist ein ähnliches, wie das von Deuterojes. zu der Verkündigung des Jes. oder von Mch 7_7ff. zu c. 6_1—7_6. Auch c. 3_{10} ist ein Einschub aus andrer Zeit, er unterbricht den

Zusammenhang zwischen v. 9 und 11. Wahrscheinlich ist auch v. 4 der Nachtrag eines Spätern, der hier Propheten und Priester vermißte. Zu einer Beanstandung der andern Verse von c. 3 liegt kein genügender Grund vor.

Betreffs des zweiten Kap. lassen sich mit größter Wahrscheinlichkeit teilw. v. 2 u. 3, v. 8—11 u. v. 15 beanstanden. Zunächst ist soviel sicher, daß v. 7 nicht in ursprünglicher, sondern überarbeiteter Gestalt vorliegt: es finden sich Gedanken, die mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang stehen, daneben aber eschatologische Gedankenreihen, die offenbar erst später eingearbeitet sind. Löst man diese ab, so bleibt ein Text übrig, der sich durch leichte Ändrung zur Kinastr. gestalten läßt und so formell wie inhaltlich zu v. 4 – 6 paßt. Inhaltlich steht das beanstandete Stück von v. 7 auf dem Standpunkte von 3_{14-20}: wenn es dem „Reste Israels" den Meeresstrich zuspricht und von einer Zurückführung seiner Gefangenschaft bezw. Wendung seines Geschickes spricht, so setzt dies das von Zeph. verkündigte Gericht als eingetreten voraus. Ähnlich liegt die Sache mit v. 8 – 10: nur aus späterer Zeit haben wir Parallelen zu den hier Moab und Ammon gemachten Vorwürfen, die Israel verhöhnt und übermütig behandelt haben sollen. Diese Vorwürfe, nicht minder aber Ausdrücke wie שארית עמי und יתר גוי setzen doch wohl die über das Volk hereingebrochene Katastrophe voraus. v. 11, der auf gleicher Stufe mit $3_{9.10}$ steht, ist schwerlich ursprüngliche Fortsetzung zu $2_{8.12-19}$, sondern von einem Dritten, der das Gericht über die Götter der Heidenwelt vermißte, eingefügt; jedenfalls wird v. 11 von v. 12 nicht vorausgesetzt. Budde hat auch v. 12 – 15 als spätere Bestandteile angesehen, aber ohne triftige Gründe. v. 12 schließt sich gut an v. 4 – 7 an, die das Gericht über Philistaea verkündigten: über Phil. geht der Weg nach Ägypten. Wenn er hier statt מצרים vielmehr כוש nennt, so geschieht das wohl um der Bedeutung willen, die כוש bis in die jüngste Zeit hinein für Ägypten gehabt hat. Das Fehlen der Begründung des Gerichts ist hier wie bei der Verkündigung des Gerichts über Philistaea und Kusch begreiflich: der Prophet hat es eben wesentlich nur mit Juda zu tun, alles übrige hat nur nebensächliche Bedeutung. Die andere Behauptung Buddes, daß Sprache wie Wendungen spät und sehr unselbständig sind, ist nur für v. 15 richtig.

Ist unsere Anschauung richtig, daß die vv. 4—6. 7 teilw. v. 12—14 ursprüngliche Bestandteile unsers Buches sind, so fällt damit natürlich auch die andere Behauptung Buddes, 2_{1-3} als Abschluß zur ersten Rede c. 1 zu ziehen, vielmehr beginnt c. 2 eine neue Rede, die vielleicht etwas anders geartete politische Verhältnisse zur Voraussetzung hat.

Es ist das Verdienst Cornills (vgl. StKr 1916 S. 297ff.) nachgewiesen zu haben, daß die meisten der von uns ausgeschiedenen Zusätze von einem Interpolator herrühren, der das von Zephanja angekündigte Gericht über Juda, Philistaea, Ägypten-Äthiopien und Assur im eschatologischen Lichte sah und so zu einem Weltgericht umgestaltete.

§ 3. Zeit und Zeitverhältnisse des Propheten.

Über die Zeit, in welcher Zephanja gewirkt hat, will uns die Überschrift Auskunft geben: „Wort Jahves, das an Zephanja den Sohn des Kuschi des Sohnes des Gedalja des Sohnes des Amarja des Sohnes des Hiskia in den Tagen des Josia kam." Schwerlich rührt dieser Vers direkt von Zephanja her, aber er enthält

doch sicher eine alte und auf selbständige Quellen zurückgehende Tradition, denn nur aus diesem Vers kennen wir das Geschlecht des Zephanja. Wird das bis zum vierten Glied zurückverfolgt, so muß das einen besonderen Grund haben, und der lag wahrscheinlich darin, daß der letzte in dieser Reihe, Hiskia, eben eine besondere Bedeutung hatte: wahrscheinlich war er mit dem Könige dieses Namens identisch. Daß מלך יהודה nicht ausdrücklich hinzugefügt ist, kann kein entscheidender Grund gegen diese Annahme sein, denn in jener alten Zeit, in der diese Überschrift entstand, konnte das Bewußtsein, um welchen חזקיה es sich hier handelte, noch allgemein verbreitet gewesen sein. Jedenfalls läßt die Angabe, daß Zephanja in den Tagen des Josia gewirkt habe, die eben ausgesprochene Vermutung zu.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt unsers Buches, so treten uns zwei Momente entgegen, aus denen wir die Zeit der Wirksamkeit annähernd bestimmen können: 1. die sittlich-religiösen Schäden und 2. der Hinweis auf das Gericht Jahves, das durch ein Kriegsunwetter heraufgeführt wird. In jener Beziehung ist der Baalsdienst und der religiöse Synkretismus erwähnenswert 1_{4}ff., nicht minder die ausländischen Sitten und Gebräuche 1_{8}. Besonders wendet er sich gegen die Großen des Reichs, spez. gegen die בני המלך, welche das Haus ihres Herrn mit Frevel füllen 1_{8}f. vgl. 3_{3}, und gegen die irreligiösen Reichen, die verstockt auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und sich getrösten, daß Jahve weder Gutes noch Böses tue 1_{14}. Die Priester entweihen das Heiligtum und freveln an der Thora, und die Propheten sind Prahler und treulose Menschen 3_{4}. Das sind Zustände, wie sie in den ersten Regierungsjahren des Josia durchaus denkbar sind. Bekanntlich bestieg Josia als achtjähriger Knabe den Thron II Reg 22_{1}, und es ist sehr wahrscheinlich, daß jene unter Manasse zum Siege gekommene synkretistische Richtung, die auch unter Amon in Blüte war, noch weiter ihr Wesen trieb. Erst als Josia zur Selbständigkeit herangereift war, brachte er politisch wie religiös eine andere Richtung zur Geltung, eine Wendung, die in seiner Reform 621 auf ihren Höhepunkt kam. Nichts ist daher natürlicher, als daß unser Prophet sich immer gegen die שרים und בני המלך wendet, in denen er offenbar die eigentlich verantwortlichen Vertreter des herrschenden Systems sieht, daß er aber sich nie gegen den König selbst kehrt.

Freilich hat man gegen diese Datierung unsers Propheten das 1_{4} sich findende שאר בעל geltend gemacht, das setze die Reform des Josia schon voraus, es handle sich nur um Beseitigung der nach jener Reform noch gebliebenen Reste. Aber mit Unrecht: zu 1_{4} ist darauf hingewiesen, daß in dieser Stelle vielmehr die Vernichtung des Baal bis auf den Rest verkündigt wird. Aber noch von anderer Seite her empfängt dies Resultat eine Stütze, daß Zephanja vor der Reform des Josia gewirkt hat. Die Propheten sind die Sturmvögel des Gerichts: wenn Jahve etwas vor hat mit seinem Volke, sendet er die Propheten Am 3_{7}, daher die beachtenswerte Erscheinung, daß sie grade an den politischen Wendepunkten der Geschichte uns entgegentreten. Auch Zephanja ist ein solcher Sturmvogel und sieht das Gericht heraufziehen. Aber welches? An die Assyrer kann er nicht gedacht haben, denn die von ihm verkündigten Feinde sollen ja Ninive den Untergang bringen vgl. 3_{12}ff., es bleiben nur zwei Möglichkeiten: die Chaldäer oder die Scythen, von denen jene erste kaum in Betracht kommen kann, da die Chaldäer in der Zeit, da Zephanja seine Wirksamkeit ausübte, jedenfalls noch nicht am prophetischen Horizonte erschienen waren: erst 626 machte wahrscheinlich Babylonien sich unabhängig von Assyrien. Es ist demnach offenbar an die Scythen zu denken, die, wie wir aus Herodot I, 105

wissen, auf ihrem Zuge gegen Ägypten auch Palästina berührten: sie zogen an der philistäischen Küste entlang gegen Ägypten. Freilich wird man zugeben müssen, daß Juda direkt schwerlich durch die Scythen gelitten hat, aber dieser Einwand ist bedeutungslos, insofern es uns auch sonst an Beispielen dafür nicht fehlt, daß Prophetie und Geschichte sich nicht immer decken, es handelt sich nur um die Frage, ob ein jüdischer Prophet in diesen Scythenhorden die Vollstrecker des göttlichen Gerichts an seinem entarteten Volke sehen konnte, und diese Frage muß unbedingt bejaht werden, namentlich mit Rücksicht auf Jeremja. Wenn dieser in seinen ältesten Prophetien von dem „Übel und schweren Verderben" redet, das Jahve vom Norden über Juda sendet, wenn er als die Vollstrecker dieses Gerichts ein Volk von Reitern und Bogenschützen zeichnet, die vom äußersten Norden heranstürmen, um alles zu zerstören, ein Volk, dessen Sprache Niemand versteht vgl. c. 3ff., so hat er sicher damals bei seiner mündlichen Predigt an die Scythen gedacht. Wenn er viele Jahre später unter dem Eindruck der chaldäischen Stürme diese Reden niederschrieb, so war es nur begreiflich, daß bei dieser schriftlichen Wiedergabe seiner ersten Reden sich die Chaldäer an die Stelle schoben: sie waren die Vollstrecker des Gerichts, das die Scythen wider Erwarten nicht vollzogen hatten, und da auch sie wie jene von Nordosten heranstürmten, so vollzog sich diese Verschiebung in der leichtesten Weise. Einen Beweis für diese Beziehung der ältesten Prophetien des Jeremja und der mit ihnen wohl gleichzeitigen des Zephanja auf die Scythen haben wir in Ezechiel, in dessen eschatologischem Bild bekanntlich Gog und Magog eine große Rolle spielen. Offenbar sind sie nichts als der Reflex der Scythen; ausdrücklich weist er darauf hin, daß Jahve in früheren Jahren von ihnen als Vollstreckern des Gerichts über Juda durch die Propheten gesprochen habe 38 17, daß sie, vor vielen Jahren von Jahve bestellt, am Ende der Tage kommen 38 8. Angesichts dieser Worte des Ezechiel ist es unmöglich zu bestreiten, daß es in Juda Weissagungen gegeben hat, die durch die Scythenstürme veranlaßt waren, denn neben Assyrern und Babyloniern, die außer Betracht bleiben müssen, wissen wir von andern, aus dem fernsten Norden heranstürmenden Völkern für die vorexilische Zeit nichts.

Läßt sich demnach die Tatsache, daß Propheten den Scythensturm verkündigt haben, mit Rücksicht auf Ezechiel nicht bestreiten, so wird die oben ausgesprochene Annahme nicht mehr zu beanstanden sein, daß Zephanja und Jeremja zu diesen Proph. zu rechnen sind, zumal da uns die oben besprochnen sittlich-religiösen Zustände in dieselbe Zeit weisen. Treffend hat übrigens Wellh. auf Nahums Weissagung über Ninives Untergang in ihrem Unterschied von der des Zephanja hingewiesen und daraus den Schluß gezogen, daß jene auf ganz anderm aktuellen Hintergrunde fußt als die des Zephanja.

§ 4. Die religiöse Bedeutung des Zephanja.

Zephanja bewegt sich durchaus in den Bahnen des Jesaja, Zug um Zug lassen sich parallele Gedankenreihen bei beiden Propheten nachweisen. Wie bei Jesaja die von Nordosten herandrängenden Assyrer den Glauben an das kommende Gericht, den Tag Jahves beleben, so bei Zephanja die Scythen; wie Jesaja Jahve verkündigt, der über Juda und Assur das Gericht bringt, so weist auch Zephanja auf ein bevorstehendes Gericht, dem Menschen wie Tiere verfallen 1 2f., einem Gericht, das Philistäa, Kusch, Assyrien 2 4ff., vor allem aber Judäa trifft 1 4ff. 3 1ff. Wie

Jesaja die Hauptsünde in dem Hochmut sieht, der sich gegen Jahve auflehnt und auf vergängliche Dinge vertraut vgl. 27. 12 22 8 ff., wie er sich gegen die religiös Indifferenten wendet, welche kein Auge haben für Jahves Tun 5 12, die frivolen Spötter, die über den Gegensatz von Gut und Böse hinaus sind 5 19 f., so wendet sich auch Zeph. gegen die Verstockten, die auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und bei sich denken: Jahve tut weder Gutes noch Böses 1 12, er weist die Reichen darauf hin, wie weder ihr Silber noch Gold sie retten kann von diesem Gericht 1 18; wie Jesaja etwas von einem heiligen Reste weiß, aus dem das Volk der Zukunft hervorwächst, so verkündigt auch Zephanja Israels Rest, der auf Jahves Namen vertrauen und fürder nicht Frevel tun wird vgl. 3 13. Aber bei aller Ähnlichkeit zwischen beiden Propheten zeigt sich doch ein starker Unterschied: bei Jesaja steht der Gedanke des Gerichts in engem Zusammenhange mit den übrigen: Jahve heiligt sich durch Gerechtigkeit 5 16 d. h. er erweist sich als der Überweltliche und Majestätische mit einem Wort als Gott dadurch, daß er in diesem Gericht sowohl über Israel wie über die andern Völker seinen Willen zur Anerkennung bringt und verwirklicht. Anders ist das bei Zephanja: er hat den Gedanken des Gerichts wie über Juda, so über Philistaea, Assur, Ägypten, aber der Gedanke dieses größeren Gerichts ist ein nebensächliches Moment in seinem Gedankenkreise, von einer tieferen Motivierung, von einem Zweck, den Jahve dabei befolgt, ist nicht die Rede. Die Verse, welche dieser Behauptung zu widersprechen scheinen, nämlich 2 11 und 3 8–10, wo von einer Vernichtung der heidnischen Götter und einer Anbetung Jahves durch alle Völker die Rede ist, gehören ebensowenig dem Zephanja an wie 2 8–10, wo das Gericht über Moab und Ammon damit motiviert wird, daß sie Jahves Volk geschmäht haben. Häufig hat man die Bedeutung Zephanjas grade darin gesehen, daß in Zephanja uns zum ersten Mal die universalistische Betrachtung des Tages Jahves, die für die Folgezeit charakteristisch ist, entgegentritt, ein Beweis, wie Stade meint, wie sehr die Einfügung in das assyrische Weltreich den Blick erweitert hat vgl. Stade Bibl. Theol. des AT S. 251. Auch Greßmann stimmt darin mit Stade überein, daß wir hier in Zeph. die Idee eines Weltenbrandes klar und deutlich haben, aber im Gegensatz zu Stade behauptet er, daß Zephanja nicht zum ersten Mal die Idee einer Weltkatastrophe ausgesprochen haben kann, weil er keine klare Anschauung damit verbindet vgl. Entstehung der israelit. jüd. Eschatologie S. 145 ff. Marti hat zum ersten Mal und nach ihm eingehender Cornill sich gegen diese Anschauung ausgesprochen, indem sie den Nachweis führten, daß die Stellen, auf die man sich für diese Anschauung des Zeph. beruft, gar nicht von Zeph. herrühren, sondern vielmehr von einem eschatologisch orientierten Interpolator, tatsächlich ist Zephanjas Anschauung vom Gericht keine andere als die des Jesaja. Vielleicht kann man bei Zephanja insofern von einer Weiterbildung des Gedankenkreises des Jesaja reden, als bei ihm im Unterschied von Jesaja mit seiner Betonung der proph. Thora und der Forderung des Gehorsams gegen sie die geschriebenen Gesetze Bedeutung zu gewinnen scheinen 3 4 (?). 7, die deuteronomische Ära ist im Anzuge begriffen und mit ihr das Judentum (Sellin).

§ 5. Literatur.

F. A. Strauß Vaticinia Zeph. comment. illustr., Berol. 1843. L. Reinke Der Prophet Zephanja, 1868. Fergusson The historical testimony of the

proph. Zephaniah, in Journal of the society of biblical Litterature and exegesis 1883 S. 42ff. Buhl zu Zph $2_{11.14}$ 3_{17}ff. ZATW V, 183ff. Schwally Das Buch Zephanja, ZATW X, 165ff. M. S. Terry Zephaniah in The Old et New Testam., Stud. XI, 262ff. Bacher Zph 2_3, ZATW XI, 185f. 260ff. Budde in StKr 1893 S. 393ff. Bachmann Zur Textkritik des Propheten Zephanja, StKr 1894 S. 641ff. A. B. Davidson Nahum, Habakuk and Zephanjah, Cambridge 1899. B. G. Gray The Royal Ancestry of Zephanja Expos. Tim. VI, 2 S. 76ff. H. Winckler Altorientalische Forschungen (1902) III S. 232f. T. K. Cheyne Critica Biblica (1903) II S. 174ff. Ph. Chr. Snijman De Profetie van Zefanja 1913. Cornill ThStKr 1916 S. 297ff.

---

1 [1]Das Wort Jahves, das an Ṣephanja, den Sohn des Kuši (des Sohnes des Gedalja, des Sohnes des Amarja, des Sohnes des Ḥizkija) in den Tagen des Jošija, des Sohnes des Amon, des Königs von Juda, geschah.

[2]Völlig fortraffen will ich *Menschen | und fortraffen* Vieh || [3]fortraffen will

1, 1. Hitzig u. a. haben aus der Tatsache, daß die Genealogie hier bis zum vierten Glied rückwärts geführt wird, geschlossen, daß es nur um des an dieser Stelle stehenden Hiskia willen geschehen sein kann, der daher eine besondere Bedeutung gehabt haben muß und wahrscheinlich mit dem Könige dieses Namens identisch war. Entscheidend dagegen ist nicht das Fehlen des Titels nach Hiskia (Schwally), als v. 1 geschrieben wurde, wußte man wohl noch, wer dieser Hiskia war. Zwar liegt zwischen Hiskia und Josia, dem Zeitgenossen des Zephanja, ein Geschlecht weniger als zwischen Hiskia und Zephanja, aber „man bedenke, daß auf Manasse, obwohl er 55 Jahr regierte, ein Sohn von 22 Jahren (II Reg $21_{1.19}$) folgte; dieser war also ein Sohn des Alters, ein Umstand, welcher es begreiflich macht, daß Josia, der Enkel des Manasse, ein Zeitgenosse Zephanjas, des Urenkels von Manasses Bruder Amarja war" Bijb. Woordenb. vor het Chr. gezin III, 650 vgl. Kuenen II § 78 Anm. 1 und Gray in Expos. Tim. VI, 2 S. 76ff. Sellin hält es im Hinblick auf Jer 36_{14}, wo auch grade bei einem Ben Kuschi die viergliedrige Genealogie gegeben wird, für wahrscheinlich, daß es sich hier um einen späteren Zusatz zu diesem Vatersnamen handelt, um darüber zu beruhigen, daß dieser Ben Kuschi trotz seines üblen Namens ein waschechter Jude gewesen ist, der der Forderung von Deut 23_8 entsprach.

1. 1, 2—18. Der Tag Jahves, der Juda bevorsteht. Der Prophet wendet sich an die Bewohner Judas und Jerusalems, die wegen ihres Götzendienstes und ihrer Gewalttaten von dem Gericht dieses Tages getroffen werden sollen v. 4—9, im Geist schaut er schon die einzelnen Züge des Gerichts v. 10—13. Dieser Tag Jahves, der über alle Sünder kommen wird, ist nahe und unabwendbar v. 14—18. Die Frage, ob dies Gericht ein Weltgericht ist, von dem das über Juda nur eine Episode ist, hängt von der Frage ab, wie weit der ursprüngliche Text des Zephanja eine Überarbeitung erfahren hat. Daß eine solche erfolgt ist, zeigt gleich der Anfang, der in rhythmischer Beziehung auffallend ist, insofern wir meist bei Zephanja den Kinarhythmus haben, der in dem vorliegenden Text jedenfalls nicht vorliegt. Aber auch die Darstellung ist insofern auffallend, als das מעל פני האדמה נאם י׳ in v. 2. 3 völlig gleichlautend wiederkehrt. Schwally und Marti tilgen v. 3b ganz, während Duhm die gleichlautenden Worte in v. 2 tilgt, und ihm hat sich mit Recht Cornill angeschlossen, da die Worte in v. 3 „den Eindruck eines Abschlusses" machen. Da nun auch das

ich Vögel des Himmels | und Fische des Meers || und ich will *vernichten* die Frevler | und ausrotten* die Gottlosen || von der Oberfläche der Erde | Spruch Jahves. || [4]Und ich will meine Hand ausstrecken über Juda | und über die Bewohner Jerusalems || und ich will ausrotten Baal bis auf den Rest | und den Namen der Pfaffen || [5]und die anbeten auf den Dächern | das Heer des Himmels | und die Jahve anbeten | und zugleich bei Milkom schwören, || [6]und die Jahve treulos verlassen, und die Jahve nicht suchen, noch sich um ihn

---

von LXX nicht gelesene כל zu streichen ist, so blieben von v. 2 nur אסף אסף, von denen das zweite offenbar, da man eine Form desselben Verbums, nicht aber von סוף erwartet, אֹסֵף zu lesen ist vgl. K. § 72 a α. Da nun אֹסֵף im Beginn von v. 3 zwei Objekte hat und unter Voraussetzung der Kinastr. im zweiten Stichos nur zwei Hebungen erwartet werden, so hat Corn. אדם als Obj. zu v. 1 herangezogen: so hätten wir dann in אָסֹף אֹסֵף אָדָם אֹסֵף בְּהֵמָה den normalen Kinavers. Der zweite Vers liegt in אֹסֵף עוף השמים ודגי הים vor. In v. 3b gibt המכשלות keinen im Zusammenhang passenden Sinn. Durch Änderung in מִכְשׁוֹלִים (Wellh.) ist nicht zu helfen, vielmehr erwartet man dem parallelen Glied entsprechend ein Verb., das Wahrscheinlichste scheint mir והכשלתי (Oort). Mit LXX ist auch für האדם vielmehr הַפֹּשְׁעִים zu lesen. Zu den Fischen des Meeres neben den Vögeln des Himmels vgl. Hos 4 3. Beachtenswert ist, daß der Prophet nicht von הארץ sondern von האדמה redet „es ist dem Proph. in erster Linie um das Gericht über Juda zu tun" (Marti). Welches Land gemeint ist, führt v. 4 aus. כל in v. 4a hat LXX mit Recht nicht gelesen, denn nach 3 12. 13 setzt er ja voraus, daß ein Rest in Jerus. übrig bleibe. Statt ירושלם will Corn. aus metr. Gründen צִיּוֹן lesen. Als Grund des Gerichts werden zunächst religiöse Schäden angegeben, die aus dem in dieser Zeit in Blüte stehenden Synkretismus hervorgingen. Zu נטה יד die Hand zum Schlage erheben vgl. Jes 5 25. מן המקום stößt sich mit Juda und Jerusalem und ist auch aus metrischen Gründen zu streichen. LXX hat שם st. שאר gelesen, aber zweimal so unmittelbar hintereinander ist das שם nicht wahrscheinlich, vielleicht geht das שם der Übers. auf Einfluß von Hos 2 18 zurück. Man wird daher wohl den MT behalten müssen, der im Sinne von „Baal bis auf den Rest" zu verstehen ist. Cornill erinnert daran, daß auch Jes 14 22 sich שם und שאר und II Sam 14 7 שם und שארית sich nebeneinander finden. הבעל wird nicht nur den Baalskult im eigentlichen Sinn im Auge haben, sondern den durch den Baalskult stark modifizierten Jahvekult, den auch Amos und Hosea nicht als Jahvekult anerkennen. Aus sachlichen wie rhythmischen Gründen tilge das am Schluß des Verses sich findende עם הכהנים, das ja auch dieselben Personen wie כמרים im Auge hat. Letzteres wird ja gewöhnlich von den Götzenpriestern gebraucht, hier aber wie bei Hosea von den Jahvepriestern, weil der Gott, dem sie dienen, im Grunde nichts als Baal, nicht aber Jahve ist. Natürlich ist vor את־שם die Copula einzusetzen. Von der Verehrung des Himmelsheeres, die von Assyrien her in Juda eindrang, hören wir erst seit der Zeit des Manasse, unter dem eine heftige Reaktion gegen die prophetische Strömung, der Jesaja in den Tagen des Hiskia zum Siege verholfen hatte, erfolgte vgl. II Reg 21 3. 5. v. 5b ist verderbt. הנשבעים ist offenbar zu tilgen, weil es immer mit ב konstruiert wird, auch sachlich mit dem vorhergehenden Nomen identisch ist, denn der Schwur ist eine Form der Gottesverehrung, zugleich trennt es ליהוה von seinem Verbum המשתחוים. Mit dem ersten Stichos gehört eng zusammen der zweite, was äußerlich auch durch das vor הנשבעים fehlende את zum Ausdruck kommt. Statt des sinnlosen במלכם hat man natürlich mit verschiedenen Hndschr. der LXX Syr. und Vulg. בְּמִלְכֹּם zu lesen. Demnach hat also 5b den in dieser Zeit blühenden Synkretismus im Auge: man verehrt Jahve und schwört zugleich bei Milkom. Nestle hat, verführt durch לצבא השמים, statt ליהוה lesen wollen לַיָּרֵחַ, aber das ist mit Recht verworfen, denn wo sonst der Mondkultus erwähnt wird, wird er nie allein, sondern immer neben dem der Sonne erwähnt. Vgl. Sievers Metrik S. 490 ff. v. 6 ist prosaische Interp.,

kümmern. [8]Und am Tage des Opfers Jahves suche ich heim die Obersten | und die Angehörigen des Königs || und alle, die sich kleiden | in ausländische Gewänder, || [9]und ich suche heim alle die springen | über die Schwelle an jenem

---

wie schon der andersartige Bau von v. 6 beweist: das Gericht wird als Weltengericht gefaßt, dem nicht nur die abtrünnigen Juden, sondern auch die Heiden verfallen, die Jahve nicht gesucht und nach ihm nicht gefragt haben (Marti). v. 7 unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 8 ופקדתי und והכרתי v. 4. Deshalb hat Marti v. 7 an den Anfang vor v. 2 gesetzt: nach dieser Aufforderung nehme Jahve selbst das Wort. Wahrscheinlicher scheint mir die Vermutung, daß v. 7 versetzt ist und ursprünglich vor v. 14 stand (Sievers). v. 8f. setzen v. 4. 5 fort und wenden sich gegen die Großen, besonders auch gegen die Angehörigen des Königshauses, sowie gegen alle, welche sich verschuldet haben durch 1. die Einführung ausländischen Wesens und 2. durch die Vollführung von Frevel und Gewalttat. Über den König selbst schweigt Zephanja. Bekanntlich kam Josia acht Jahre alt II Reg 22_{1} zur Regierung, so daß es durchaus begreiflich ist, wenn hier die Großen und die Angehörigen des Königshauses verantwortlich gemacht werden. Vielleicht ist mit LXX das allgemeinere בית st. בני zu lesen. Zu einer Vertauschung der vv. 8b und 9b liegt kein triftiger Grund vor, v. 9 schildert das Treiben der Hofgesellschaft, denen v. 8 das Gericht droht. Dem Hüpfen über die Schwelle ist mit Absicht das Füllen des Hauses mit Unrecht und Trug gegenübergestellt: in bezug auf ausländische Manier und Mode ist man peinlich, die alten Gebote des Rechts und der guten Sitte übertritt man (Marti). Aus metr. Gründen ist der erste Satz in v. 8 zu streichen. Zu א׳ v. 9 als begriffl. Sing. vgl. K. § 124g. Dem כל הדולג entsprechend ist schwerlich auch כל הלבש zu lesen, vielmehr ist der auch von LXX bezeugte Plural aus metr. Gründen zu lassen und vielleicht לִבְשָׁם לְבוּשׁ zu lesen, so daß also מלבוש durch Dittographierung des מ entstanden wäre. Zu מלבוש נכרי, das natürlich nichts als „ausländische Kleidung" sein kann vgl. Jes 2_{6} und Dtn 22_{11} Lev 19_{19}. Fraglich ist die Bedeutung von כל הדולג על המפתן in v. 9. Am wahrscheinlichsten denkt man an eine abergläubische, eben aus dem Auslande eingedrungene Sitte, die wir aus I Sam 5_{5} als bei den Philistern heimisch kennen: sie sprangen über die Schwelle des Dagontempels, offenbar aus Furcht vor den Dämonen, welche an der Schwelle des Heiligtums lauern und den Besucher zu schädigen trachten. Wahrscheinlich ist hier an den königlichen Palast zu denken, den sie mit unrechtem Gut füllen, sie trügen und rauben, aber aus Scheu vor den dämon. Mächten hüpfen sie zugleich über die Schwelle. ביום ההוא am Schluß von 9a verrät sich schon durch seine Stellung als Glosse vgl. auch das Metr. Dasselbe gilt von dem Beginn von v. 10: והיה ביום ההוא נאם יהוה. In lebendiger Vergegenwärtigung der Katastrophe hört Zephanja schon das Klagegeschrei sich erheben. v. 10f. Sellin will die vv. 10. 11 hinter v. 12. 13 als Abschluß setzen und in der Tat würden sie dort gut passen. Aber ich kann die Bedenken Cornills gegen die Echtheit dieser Verse nicht für ganz unbegründet halten. Das Stück besteht, abgesehen von der formelhaften Einleitung, deutlich aus zwei Dreizeilern, die hier als Fremdkörper anmuten, da Zeph. sich sonst durchweg der Kinastrophe bedient, was bei Deuterojes., auf den sich andere berufen, nicht der Fall ist. Andrerseits läßt sich freilich das Bedenken nicht unterdrücken, daß die Verse ihrem Inhalt nach nicht den Eindruck der Interpolation machen, die Interpolatoren pflegen Anleihen zu machen, diese Verse sind aber durchaus eigenartig. Bei diesem Stand der Dinge wage ich ein bestimmtes Urteil nicht abzugeben. Da der Feind als von Norden kommend gedacht ist, so werden natürlich auch Örtlichkeiten des Nordens genannt: zur Lage des Fischtores vgl. Neh 3_{3} 12_{39}. II Chr 33_{14} המשנה vgl. II Reg 22_{14} ist wohl der von der durch Hiskia erbauten Mauer umschlossene Stadtteil vgl. Guthe KB-W S. 305. המכתש v. 11 ist vielleicht Bezeichnung für die Mulde des Tyropöontales vgl. Guthe a. a. O. S. 305. Über כנען zur Bezeichnung der Händler vgl. zu Hos 12_{8}; נטילי כסף ist damit synonym, denn man konnte Geld nur zahlen, indem man es verwog, da es geprägtes Geld nicht gab vgl. m. Arch. I, 209. v. 11b will M. als Interpol. ausscheiden. Dann sucht Jahve die

Tage || und die das Haus ihres Herrn anfüllen | mit Frevel und Trug. || [12]Und
dann in jener Zeit durchsuche ich Jerusalem mit der Leuchte | und suche alle
Sorglosen heim, || die erstarrt sind auf ihren Hefen, | die bei sich sprechen: || Jahve
tut weder Gutes | noch Übles. || [13]Ihr Reichtum wird zur Beute, | ihre Häuser zur
Öde werden; || sie werden Häuser bauen, | aber nicht bewohnen, || werden
Weinberge pflanzen, | aber nicht ihren Wein trinken. || [10]Und dann an
jenem Tage, spricht Jahve, horch wie Geschrei vom Fischtor her tönt | und
Wehklagen von der Neustadt || und gewaltiges Zetergeschrei von den Hügeln her. || (?)
[11]Heulet, ihr Bewohner des Maktes, | denn vernichtet ist das Krämervolk, |
ausgerottet alle, die Geld wägen. || (?)
[7]Still vor dem Herrn Jahve, | denn nahe ist der Tag Jahves, || denn
hergerichtet hat Jahve das Opfer, | hat die von ihm Geladenen geweiht. ||
[14]Nahe ist der große Tag Jahves, | nahe und schnell herbeieilend. || *Nahe ist* der

---

Gottlosen heim v. 12, welche unbekümmert um Gottes Vergeltung in den Tag hineinleben. Der Anfang והיה bis ההיא ist wieder Auffüllung. Da die Häuser verhältnismäßig wenig Fenster hatten, waren sie im Innern oft ziemlich dunkel, Jahve durchsucht sie deshalb mit der Leuchte, damit kein Gottloser in seinem Schlupfwinkel ihm entgehe. In הקפאים על שמריהם liegt ein vom Wein entlehntes Bild vor vgl. Jer 48 11: wird der Wein nicht dann und wann umgefüllt, so wird er dick und verdirbt, so ist es auch mit diesen Gottlosen: sie verharren in ihrem Tun und Treiben, weil sie lange nichts von Jahves Gerichten erfahren haben und nun meinen, sie hätten von ihm nichts zu fürchten. ייטיב und ירע steht natürlich nicht im ethischen Sinn, sondern von der etwaigen nützlichen oder schädlichen Tätigkeit Jahves. Es ist dieselbe Gesinnung, die uns in Psalmen wie 10 4 14 2 u. ö. entgegentritt, vgl. auch die Beschreibung der Götzen Jes 41 23 Jer 10 5. Statt האנשים ist wohl besser das charakteristischere השאננים vgl. Am 6 1 zu lesen. Jahve aber wird sie grausam täuschen, ihre Besitztümer fallen dem Feinde zu 13a. v. 13b ist nicht ursprünglich, 1. weil ausdrücklich v. 7. 14 die Nähe des Tages Jahves hervorgehoben wird, wie verträgt sich damit die Ausf. v. 13b? 2. Die Worte enthalten eine öfter wiederkehrende formelhafte Wendung, Am 5 11 finden sie sich fast wörtlich so vgl. Mch 6 15 Jes 65 21 f. Ez 28 26 Dtn 28 30. 39.

v. 7. 14—18 bilden wohl ein selbständiges Stück, wie schon die Tatsache zeigt, daß hier von Jahve gesprochen wird, während vorher Jahve der Redende war (Sellin). Wir wissen von den alten Arabern, daß sie nach vollzogener Schlachtung und Anrufung der Gottheit eine Zeit stumm den Altar umgaben; das war der Moment, wo man wohl die Gottheit als dem Altare sich nähernd wähnte, um von dem Opfer ihren Teil zu nehmen. Ähnlich wird das auch bei den Israeliten gewesen sein, und wahrscheinlich war dies הס מפני אדני י׳ der Ruf, mit dem diese ehrfurchtsvolle Stille eingeleitet wurde vgl. Hab 2 20 Zch 2 17. Das Gericht wird als Opferschlachten dargestellt wie Jes 34 6 Jer 46 10. Die Teilnehmer am Opfermahl mußten sich heiligen d. h. sich vor Verunreinigungen hüten, Lustrationen vornehmen usw. vgl. m. Arch. II, 213, daher heißt es hier הקדיש קראיו. Die von Jahve Geladenen versteht man gewöhnlich von den Feinden, die das Strafgericht in Jahves Auftrag vollziehen vgl. Jes 13 3. Ob diese Erklärung zutrifft, kann nach den folgenden Versen fraglich sein, denn die Wirkung, die von ihnen ausgeht, geht weit über menschl. Maß hinaus vgl. v. 14—18. Greßmann Eschatol. S. 137 bezieht הקדיש auf das Opfertier, so daß es also die Bedeutung der Weihe zum Untergang hat, nur ist nicht zu sehen, was dann mit קראיו anzufangen ist. Auf eine andere Lösung führt der Hinweis Greßmanns auf den mythologischen Hintergrund dieser Darstellung: es handelt sich ursprünglich um die große Opfermahlzeit Jahves mit seinen himml. Streitern und den dämonischen Mächten. Diese mythol. Vorstellungen liegen Zeph. im Sinn und er weist hier darauf hin, daß der Tag jener furchtbaren Opfermahlzeit, der auch Juda zur Beute fallen kann, in unmittelbarster Nähe ist (Sellin). v. 14ff. weisen

Tag Jahves *der bittere | *auch* Helden kreischen auf. || [15]Ein Tag des Zornes
ist jener Tag, | ein Tag der Not und Bedrängnis, || [15bβ]ein Tag der Trümmer
und Zertrümmerung, | ein Tag von Dunkelheit und Finsternis, | ein Tag
von Wolken und Wolkendunkel; || [16]ein Tag der Trompete und des Kriegs-
geschreis || gegen die festen Städte | und gegen die hohen Zinnen. || [17]Da
enge ich *gar sehr* die Menschen ein, | daß sie wie Blinde gehen, || weil sie an
Jahve gesündigt haben, und hingeschüttet wird ihr Blut *in den* Staub | und

---

auf die Nähe und Furchtbarkeit dieses großen Gerichtstages hin. Nicht unwahrscheinlich ist die Versetzung von v. 7, der dort den Zusammenhang unterbricht, vor v. 14–18, die vom Tage Jahves handeln (Sellin), das ist wahrscheinlicher als die Versetzung vor v. 2 (Marti). Statt מַהֵר ist מְמַהֵר zu lesen, da die Beispiele für die Abwerfung des präformativen מ im Pi. fraglich sind vgl. K. § 52s und ZATW X, 176. Mit Rücksicht auf v. 14a will M. קָרוֹב für קוֹל und הַמַּר lesen, ה ist durch Haplographie verloren gegangen, notwendig ist jene erste Änderung nicht. שָׁם bietet Bedenken: die zeitliche Fassung ist zweifelhaft, und die örtliche ist angesichts von v. 16 unwahrscheinlich. Auch צרח macht Schwierigkeiten: man hat es wohl vom Aufschrei des Kriegers verstehen wollen, freilich Jes 42_{13}, wo allein es sich noch findet, bezeichnet es nicht den klagenden Aufschrei des Kriegers, sondern das fröhliche Schreien des triumphierenden Streiters. LXX scheint das Verb. auch nicht gelesen zu haben. Ihr σκληρά führt auf צַר. Deshalb will Sellin mit andrer Ableitung der Konsonanten lesen: צַר חָשׁ מִגִּבּוֹר: Drangsal eilt schneller als ein Held herbei cf. Dtn 32_{35} Jes 8_{1} und zu חשׁ גבור vgl. Ps 19_{6} II Sam 1_{23} Jer 46_{6}. Diese Änderung hat zunächst etwas Bestechendes, weil sie den Konsonantentext möglichst unangetastet läßt, aber mir will es scheinen, daß mit der leichten Änderung von שׁם, das in temporeller Bedeutung zweifelhaft ist, in גם der MT 14b einen im Zusammenhang passenderen Sinn gibt: „Horch“ oder „Nahe Jahves Tag, der bittere, auch Helden kreischen da,“ die Möglichkeit, צרח in diesem Sinn zu nehmen, wird sich nicht bestreiten lassen. v. 15f. beschreiben diesen Tag Jahves: dies irae dies illa (Wellh.), es ist ein Tag des göttlichen Zornes; die folgenden Worte zeigen seine Wirkung; die Worte sind absichtlich gehäuft, um so die ganze Furchtbarkeit zu zeichnen. Zu צרה ומצוקה vgl. Job 15_{24} Jes 30_{6} Prv 1_{27}; zu שׁואה ומשׁואה vgl. Job 30_{3} 38_{27}. Der Schluß des Verses ist identisch mit Jo 2_{2}a. 15bβ יום שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה will Marti vor v. 16 setzen, um nicht die parallelen Wendungen auseinanderzureißen, aber es kann ja statt Paarung der Stichen vielmehr Koppelung der Distichen vorliegen (Cornill). Es läßt sich freilich nicht leugnen, daß v. 15. 16, abgesehen von den beiden ersten Distichen, in metrischer Beziehung mangelhaft sind. Deshalb wollte Duhm צרה für צר, חשׁך אפלה Ex 10_{22} für חשׁך ואפלה, שׁופר תרועה Lev 25_{9} für שׁופר ותרועה lesen und im letzten Stichos ועל streichen, aber diese Änderungen sind nicht über jeden Zweifel erhaben, denn z. B. neben מצוקה wird צרה immer näher liegen als צר. Dazu kommt, daß v. 17 sich vortrefflich an v. 14 anschließt. Cornill hat durchaus Recht: „Je weniger Worte gemacht werden, je weniger die Schilderung spezialisiert und sich in Einzelheiten verliert, desto wuchtiger wirkt sie. Das nach Ausscheidung der vv. 15 und 16 Bleibende ist grade genug: Jahves Tag ist ein grausiges Schlachtfest, zu dem die Gäste bereits geheiligt sind; Jahves Tag ist groß und kommt eilend, Jahves Tag ist bitter, da kreischen auch Helden und den Menschen wird angst und bange, daß sie tappen wie Blinde und unrettbar ihrem Schicksal verfallen.“ Es wird daher geraten sein, v. 15. 16 als Zusätze anzusehen. v. 16 deutet darauf hin, daß ein feindliches Heer das Werkzeug in Jahves Hand sein wird. Zu שׁופר ותרועה vgl. Am 2_{2} und zu על הערים הבצרות vgl. Jes 2_{15}. Zu פנות den Ecken und Zinnen der Festungsmauern vgl. II Chr 26_{15}. v. 17 nimmt den Ged. des יום צרה in v. 14 auf und führt ihn weiter: Jahve führt die Menschen in die Enge, so daß sie den Blinden gleich gehen d. h. in der von Jahve gesandten Bedrängnis einen Ausweg suchen, ohne ihn zu finden vgl. Dtn 28_{29}. כי ליהוה חטאו ist schon aus metr.

ihr *Saft in die Trümmer*. || [18]Weder ihr Silber noch ihr Gold | wird sie retten können || am Tage des Zornes Jahves, | und beim Feuer seines Grimms || die ganze Erde wird gefressen, denn Vernichtung, *ja*, plötzlichen Untergang wird er allen Bewohnern der Erde bereiten. ||

2 [1]*Stehet beschämt da und schämet euch *zuchtloses Volk* || [2]*bevor ihr werdet

---

Gründen als Interpol. auszuscheiden vgl. auch die erste Person des Verbums, wohl aber empfiehlt sich aus metr. Gründen die Einsetzung von מְאֹד hinter אדם, ebenso wird וַיֵּצַר zu lesen sein, da sonst immer hier von Jahve in der dritten Person die Rede ist. Bei כעפר ist nicht die Menge vgl. Gen 13_{16}, sondern die Wertlosigkeit tert. comp. vgl. II Reg 13_{7} Jes 49_{23} Jer 9_{21} 16_{4} Ps 79_{3}, wie das כגללים zeigt. לחמם kommt nur hier vor, da Job 20_{23} wohl ein Textfehler vorliegt vgl. Budde zu den St. Die Bedeutung „Fleisch", die man mit Rücks. auf das arab. לחם annimmt vgl. LXX und Arab., ist nicht wahrscheinlich, da das Hebräische für diesen Begriff verschiedene Ausdrücke hat; die von Friedr. Delitzsch Prolegomena S. 193 statuierte Bedeutung „Eingeweide", die an unserer Stelle einen guten Sinn gäbe, ist zu zweifelhaft, als daß man darauf bauen könnte. Ob vielleicht eine Korruption vorliegt und mit Rücksicht auf Dtn 34_{7} zu lesen ist וְלֵחָם, so daß also hier eine ähnliche Verderbnis vorläge wie Jer 11_{19}, wo sehr wahrscheinlich בְּלֵחוֹ st. בלחמו zu lesen ist? Freilich bleibt die Bed. „Saft" zweifelhaft. Hat man gegen לֵחַ Saft Bedenken, doch vgl. Jer 11_{9} Ez 17_{24} 21_{3}, so müßte man an מֹחַ Mark denken vgl. Jes 34_{7}. Jedenfalls wird man כֶּעָפָר und בְּגַלִּים ändern müssen, denn der Vergleich des ausgeschütteten Blutes mit dem Staub paßt nicht; die Steinhaufen passen zu dem parallelen Staub (Sellin). Vielleicht punktiert man auch besser וְהֻלְּכוּ, da an eine wirkliche Fortbewegung hier nicht zu denken ist (Ehrlich). Das כעורים will wohl nicht sagen, daß sie in ihrer Not keinen Ausweg finden, sondern erklärt sich vielleicht daraus, daß bei dem Heranzug Jahves und seines dämonischen Heeres alle mit Sanwerim geschlagen werden vgl. Gen 19_{11} II Reg 6_{17}f. vgl. Jirku Materialien zur Volksrel. Israels S. 65 ff. Graetz will lesen חֵילָם, was freilich neben דמם nicht wahrscheinlich ist. Von diesem Verderben wird die reichen Sünder all ihr Reichtum nicht erretten können. v. 18 vgl. Jes 13_{17} Jer 4_{30} Ez 7_{19}. v. 18 bis יהוה deckt sich wörtlich mit Ez 7_{19}, scheint aber dort nicht zum ursprünglichen Text gehört zu haben, denn der Satz fehlt in cod. Vat. der LXX. Daraus folgt, daß unser Text wenigstens bis קנאתו ursprünglich sein muß, denn das ובאש קנאתו wird durch den Rhythmus gefordert. Der dann folgende Text von תאכל bis zum Schluß steht außerhalb des Rhythmus und erweist sich dadurch als Zusatz und zwar geht תאכל כלארץ auf 3_{8}bß zurück, während der Satz כי כלה וגו seine Analogie an Stellen wie Jes 10_{23} 28_{22} hat. Jedenfalls liegt zur Streichung des ganzen v. 18 kein Grund vor. Statt אך liest Wellh. mit Recht אַף vgl. LXX Syr. נבהלה = בהלה, das vielleicht geradezu hier zu lesen ist, „der von Gott gewirkte plötzliche Schrecken und Untergang" vgl. Jes 65_{23} Ps 104_{29}.

Kap. 2 begann wahrscheinlich einst mit einer Aufforderung zur Bekehrung, bevor das Vernichtungsgericht über sie hereinbricht. Die Verse setzen also die Möglichkeit einer Bewahrung vor Jahves furchtbarem Gericht voraus.

v. 1 ist hoffnungslos verderbt. Von קש denominiert findet sich Po. קֹשֵׁשׁ Ex $4_{7.12}$ in der Bed. „Stroh zusammenlesen"; Ex $5_{7.12}$ Num 15_{32}f. I Reg $17_{10.12}$ ist es auch vom Holz gebraucht. Wie von da aus das Hithp. zu der Bedeut. der „geistigen Sammlung, die zur Selbstprüfung führt" (Keil) kommen soll, ist nicht einzusehen. Steiner will auf קשש verw. mit קשה zurückgehen und erklärt: „nehmt euch fest zusammen und werdet fest", aber auch für diese Bed. läßt sich ein Beweis weder aus dem Hebr. noch aus den Dialekten erbringen. Das gilt auch von Ew.s „erbleichet und bleichet". Ob hier ein Textfehler vorliegt? Cheyne (zu Jes 29_{9}) und Graetz schlugen vor הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וָבוֹשׁוּ. Cornill greift auf J. D. Michaelis zurück, der קוש nach dem Arab. deutete: sich bücken, sich beugen und erklärte incurvate i. e.

wie Staub | wie dahinfahrende Spreu, || bevor der Grimm des Zornes Jahves
über euch komme, bevor über euch komme der Tag *meines* Zornes. [3]Suchet
Jahve, alle Völker der Erde, | die sein Gericht vollziehen. || Suchet Gerechtig-
keit, suchet Demut, | vielleicht werdet ihr geborgen || am Tage des Zornes Jahves.
[4]Denn ʿAzza wird verlassen, | und Aškelon zur Wüstenei werden, || Ašdod wird

---

humiliate vos. Sprachlich läßt sich diese Erkl. nicht rechtfertigen. Er denkt daher wie schon Cheyne an שחה und vermutet הִשְׁתּוֹחֲחוּ וְשֹׁוחוּ beugt tief euch und seid gebeugt. Das gäbe einen im Zusammenhang passenden Sinn, aber über die Vermutung kommen wir nicht hinaus. In 1b sieht man הגוי gewöhnlich als Vokativ an und übers.: Volk, das nicht erblaßt (Keil, Hitz. u. a.), aber für כסף läßt sich diese Bedeut. nicht erweisen – es ist sonst im Kal und Niph. nur „verlangen, sich sehnen" –, LXX hat offenbar נוסר gelesen, was einen trefflichen Sinn gibt: Volk, das sich nicht weisen oder warnen läßt. Auch v. 2 ist der jetzige Text verderbt. Er pflegt übers. zu werden: „bevor gebären wird der Beschluß – wie Spreu fährt daher der Tag – ehe denn über euch komme die Zornglut Jahves". Bei dieser Übers. fällt auf 1. בטרם mit folgendem Inf. vgl. 2b, 2. das indeterminierte חק, 3. das ohne Obj. unverständl. לדת, weswegen Ew. übers. „bevor geboren wird die Frist", 4. die parenthet. Fassung des folgenden Satzes, 5. כמץ עבר in der kaum möglichen Bedeut. des schnellen Herankommens, 6. das indeterminierte יום. LXX las wahrscheinlich לֹא תהיו bezw. לֹא תהיו כדק (Sellin) st. לדת חק und עֹבֵר st. עָבַר, während sie יום in ihrer Vorlage überhaupt nicht hatte, es ist viell. Glosse zu חרון, so daß dadurch die letzte Zeile und die vorletzte völlig identisch sind, urspr. ist offenbar die letzte Zeile, denn Zeph. hat es ja mit dem יום אף י׳ zu tun. Vielleicht ist אַפִּי st. אף י׳ zu lesen (Sellin). So gewinnen wir einen trefflichen Sinn: bevor ihr der dahinfahrenden Spreu gleicht. Das von LXX gelesene כְּנֵץ ist jedenfalls zu verwerfen. Zu dem Bilde der Spreu vgl. Ps 1$_4$. Zur Negation לא nach בטרם vgl. K. § 152y. v. 2bα und 2bβ sind Dubletten. Der in v. 1f. enthaltene Ged. empfängt seine Erläuterung in v. 3. Nach dem MT wendet sich Zeph. an die frommen Dulder, die Stillen im Lande und fordert von ihnen, 1. daß sie Jahve suchen und daß sie צדק und ענוה suchen, beide Mahnungen sind unbegreiflich, weil sie Selbstverständliches fordern, denn nur weil sie ענוה besitzen und um יהוה sich kümmern, können sie ענוים heißen. Daraus ergibt sich, daß in 3a und b nicht dieselben angeredet sein können. Schon Ehrlich hat vermutet, daß st. ענוי in 3a vielmehr עַמֵּי zu lesen ist, nur so wird הארץ verständlich, und so begreift sich auch משפטו פעלו, das nicht heißen kann, die sein Recht vollführen, das wäre עשו, sondern die seinen Richterspruch ausführen. v. 3b wendet sich an die v. 1 zur Buße aufgeforderten Judäer, er bringt zu der Mahnung v. 1 die positive Ergänzung: Gerechtigkeit und Demut sollen sie vollbringen, dann können sie vielleicht vor dem Vernichtungsgericht bewahrt bleiben. Es ist klar, daß 3b die Forts. von v. 1. 2 ist. Wie der Rhythmus beweist, ist der Schluß von 3b ביום אף יהוה eine Interpol.; 3a geht viell. auf dieselbe Hand zurück, von der 2$_{11}$ herrührt. 3bα kann schon aus metr. Gründen kein echter Bestandteil sein, statt des zu erwartenden Kinaverses (3 + 2) haben wir 2 + 2 Hebungen. Das ist anders mit 3bβ, er bildet den Abschluß zu v. 2, wie schon Duhm erkannt hat. Zeph. wendet sich an die in v. 1 angeredeten Judäer, sie sollen nach צדק und ענוה streben, damit sie gerettet werden. Statt אף יהוה ist viell. אַפִּי zu lesen.

v. 4–15. Begründung der Ermahnung v. 1–3 durch den Hinweis auf das bevorstehende Gericht. Diese Verse werden durchaus verständlich von der Annahme aus, daß die von Nordosten heranstürmenden Feinde nicht die Bergstraße, die sie über Juda führen würde, sondern die Straße am Meer eingeschlagen haben. Der Grund liegt nicht fern: offenbar lockten die reichen Handelsstädte mehr als das viel ärmere Binnenland. עזה und עזובה, עקרון und תעקר sind Paronomasien. Das Niph. von עקר findet sich nur hier, die Bedeut. „einreißen" hat auch das Arab. und Aram. neben der im Hebr. häufigeren: „die Sehnen der

man am Mittag *verwüsten*, | und ʿEkron wird niedergerissen. || 5Wehe, Bewohner
der Meeresküste, | Volk der Kreter: || Jahves Wort ergeht wider *dich*, Land der
Philister, und ich werde dich zu Grunde richten, so daß du unbewohnt
bist! || 6Und *du wirst* zur Aue der Hirten werden, | zu Hürden für das Klein-
vieh. || 7Und die *Meeresküste* soll dem Reste des Hauses Juda gehören,
7bβdenn Jahve ihr Gott wird sie heimsuchen | und ihr Geschick wenden.

Hinterfüße durchhauen". Die Vertreibung der Einwohner von Asdod am Mittag soll wohl auf die plötzliche unvermutete Eroberung hinweisen, wie das aus Jer 15 8 hervorgeht. Gath fehlt, da es 711 von den Assyrern zerstört wurde, Askalon ist von den Scythen wirklich genommen. Mit Rücksicht auf die bei Gaza und Ekron vorliegenden Wortspiele kann man fragen, ob für יגרשוה nicht יְשָׁדְדוּהָ zu lesen ist, eine Änderung, die um so wahrscheinlicher ist, als auch Jer 15 8 Ps 91 6 שֹׁד und בצהרים sich verbunden findet (Sellin) vgl. Am 1 6ff. v. 5 wendet sich an die Gesamtheit der Philister, die hier als גוי כרתים bezeichnet werden vgl. I Sam 30 14, Ez 25 16 vgl. zu Jdc 3 3. Wellh. erinnert an הכרתי והפלתי und den Kretagenes Zeus (Marna) in Gaza bei Steph. Byz. und Marcus Diaconus. LXX las גָּרֵי st. גוי. Ein Grund, גוי durch הוי zu ersetzen (Siev.) liegt nicht vor. חבל הים deckt sich mit ארץ פלשתים in v. 5b, דבר יהוה עליכם ist der zu ארץ פלשתים gehörige Dreiheber, die Zerreißung der zusammengehörigen Teile hat die Ändrung des עָלַיִךְ in עליכם zur Folge gehabt (Sellin). Da כנען in dieser Beschränkung vom Philisterlande sich sonst nicht findet, so ist es offenbar zu tilgen (Wellh.) vgl. auch Metr. Ebenso ist das metrisch überschüssige והאבדתיך מאין יושב zu streichen. v. 6 ist, wie schon היתה zeigt, nicht in Ordnung, da חבל sonst immer Mask. ist vgl. v. 7. Offenbar ist als Forts. zu v. 5 in v. 6 zu lesen וְהָיִית vgl. Gen 19 26. Das sofort folgende חבל הים fehlt noch in LXX und stand wohl ursprünglich als Korrektur zu חבל v. 7 am Rande, von wo es an verkehrter Stelle in den Text eindrang. Auch נות כרת רעים spottet aller Erklärung. LXX hat כרת durch Κρήτη wiedergegeben, was hier Bezeichnung von Philistäa sein müßte, tatsächlich läßt sich eine derartige Bezeichnung für Philistäa sonst nicht nachweisen. Keil wollte כרת vom Graben von Erdhütten zum Schutze der Hirten, Ges. von Brunnen als Plur. zu כָּרָה oder כֵּרָה, Hitz. als Plur. zu כַּר Anger = sonstigem כָּרִים fassen, aber weder das eine noch andere läßt sich sprachlich rechtfertigen und ist im Zusammenhang brauchbar. Da Vulg. כרת gar nicht wiedergibt und es auch von LXX nicht sicher bezeugt ist, so ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß כרת aus dem vorhergehenden נות herausgewachsen; also zu tilgen ist, dafür spricht auch das Metrum. Das am Schluß sich findende וגדרות צאן ist das zweite Glied der Kinastr. In v. 7a liest LXX richtig חֶבֶל הַיָּם: es ist Subj. Offenbar ist aber dieser v. 7a kein ursprünglicher Bestandteil, denn 7b setzt 6 fort, auch שארית weist in andere Zeit als die des Zeph. In ירעון und ירבצון 7bα nimmt man gewöhnlich בית יהודה zum Subj., auf das auch die Suff. in 7bβ יפקדם und שבותם gehen. Letzteres trifft zu, denn 7bβ bildet die Forts. zu 7a, dadurch wird 7bα aus diesem Zusammenhang mit Juda ausgeschieden, 7aβ bildet offenbar die Forts. zu v. 6, daraus ergibt sich, daß die dort erwähnten רעים und צאן Subj. in ירבצון und ירעון sind. Das am Anfang von 7aγ stehende עליהם ist ohne Beziehung, wahrscheinlich ist zu lesen עֲלֵי הַיָּם (על). In 7b erwartet man אשקלון nicht noch einmal. Die einfachste Lösung der Schwierigkeit scheint mir Marti gefunden zu haben, der in בבת den Rest des ursprüngl. ב[חר]בת sah, den verstümmelten Text hat ein Abschreiber zurecht gemacht, möglich ist auch, daß in dem בערב ein Rest des ursprüngl. בחרבת steckt. Jedenfalls scheint mir aus metr. Gründen בערב nicht zum urspr. Text zu gehören, der wohl lautete עלי הים ירעון בחרבת ירבצון. Cornill will בערב in ולערב ändern und das zum ersten Teil hinter ירעון setzen. Wahrscheinlich hat בצהרים v. 4 die Verderbnis בערב veranlaßt. פקד wird sensu bono immer mit dem Akk. der Pers. verbunden. Zu שוב שבות vgl. zu Am 9 14 Hos 6 11. v. 8–10 gegen Moab und Ammon, welche die Judäer gehöhnt und übermütig

*Am Meere weiden sie, | in den Trümmerstätten lagern sie. || 8Ich habe gehört die
Schmähung Moabs | und die Beschimpfungen der Ammoniter, || womit sie
mein Volk geschmäht | und *mein* Gebiet übermütig behandelt haben. |
9Darum, so wahr ich lebe, | spricht Jahve der Heerscharen, der Gott
Israels: || Moab soll wie Sedom werden | und die Ammoniter wie ʿAmora, |
Dornen und Wicken, eine Salzgrube (?) | und eine Wüstenei auf immer. ||
Der Rest meines Volks soll sie plündern, und die von meiner Nation
Übriggebliebenen sollen sie erben. 10Solches wird ihnen für ihren Über-
mut, | daß sie geschmäht || und großgetan haben gegen das Volk Jahves

---

behandelt haben, sind auffallend, da Zeph. ja die am Meer heranziehenden Skythen im Auge hat. Beide Völker werden freilich schon von Am 1_{13}ff. 2_{1}f. bedroht, aber die Begründung ist eine andere. Läßt sich auch das ויגדילו על גבולם aus älterer vorexilischer Zeit verstehen vgl. Am 1_{13}, so doch kaum das חרפת מואב וגדפי בני עמון, dazu haben wir nur aus späterer Zeit Parallelen vgl. Jes 16_{6} Jer 48_{26}f. und mit gutem Grund, denn wie der Ausdr. שארית vgl. v. 7, so setzen auch diese Vorwürfe die über das Volk gekommene Katastrophe voraus, durch die es ein Gegenstand des Hohnes seiner Nachbaren wurde. Nimmt man dazu die in v. 9 sich findenden Begriffe שארית עמי und יתר גוי, so wird die Vermutung kaum von der Hand zu weisen sein, daß diese Verse später eingefügt sind. v. 8. Zu Moab vgl. Jer 48_{1}ff.; zu בני עמון vgl. Jer 49_{1}ff. Sellin will um des Rhythmus willen בני vor עמון streichen, aber das ist bedenklich, da sich der Name nie anders als בני עמון findet. Sonst wird הגדיל על, zu dem פה zu ergänzen ist vgl. Ob v. 12, mit persönl. Obj. verbunden vgl. v. 10, hier mit גבולם, wofür LXX richtig גבולי bieten cf. Syrch., es ist gewöhnl. synon. mit חרף, גדף vgl. v. 10: hier muß doch wohl an das übermütige Verletzen des judäischen Gebietes gedacht werden vgl. Am 1_{13} Jes 15_{4}ff. Jer 48_{1}ff. 49_{1}ff. v. 9 bringt die Strafe, wobei freilich nicht ersichtlich, in welchem Verhältnis Plünderung und Besitznahme dieser Gebiete durch den judäischen Rest zu ihrer dauernden Verödung stehen — abermals ein Zeichen, daß wir das Werk eines spätern Schriftstellers vor uns haben, der gangbare Anschauungen über das Gericht, unbekümmert um die Frage der Zeitfolge, nebeneinander stellt. Die feierl. Einführung mit Rücksicht auf die Verhöhnung Judas, indem sie Jahve verhöhnt haben. Er wird ihnen als der allmächtige Richter sich erweisen. Viell. ist צבאות zu tilgen. ממשק ist ἁπ. λεγ. und seiner Bedeutung nach nicht sicher zu bestimmen, gewöhnlich wird es mit dem nicht weniger zweifelhaften משק Gen 15_{2} zusammengestellt und im Sinn von „Besitz" gefaßt. Marti denkt an מוֹרָשׁ vgl. Jes 14_{23}, während Sellin mit LXX דַּמֶּשֶׂק lesen will, doch ist nicht zu sehen, wie dies Gerichtswort gegen Damaskus in diese Gerichtsverkündigungen gegen Moab und Ammon kommt, denn bisher war mit keinem Wort von Damaskus' Schuld die Rede. Graetz vermutet קִמּוֹשׁ oder קִמְּשֹׂנִים vgl. Hos 9_{6} Prv 24_{31}, was neben חָרוּל gut passen würde. חרול, das sich noch Job 30_{7} und Prv 24_{31} findet, bezeichnet wahrscheinlich eine Latyrusart, etwa „Wicken" vgl. ZATW X, 1887 und Löw Aram. Pflanzenname S. 173. Auch מכרה, das man mit „Grube" übers., ist ἁπ. λεγ. Sellin ist aus metrischen Gründen geneigt, es zu tilgen. Hitz. erinnert zum Verständnis von מכרה מלח an die im Süden des toten Meeres sich findenden Lager von Steinsalz und Steinsalzmassen vgl. Lynch expedition Kap. 14 S. 201ff. Vielleicht ist aber besser an מַלּוּחַ atriplex halimus L. ein salatähnliches Gewächs zu denken, dessen Blätter roh oder gekocht eine Speise armer Leute abgaben Job 30_{4} (Margolis), neben חרול und קמוש würde es gut passen. Die Suff. in יבזום und ינחלום gehen auf Moab und Ammon als Volk, und meist sieht man in dem letzten Verb. den Ged. angedeutet, daß die Moabiter und Ammoniter Judas Sklaven werden vgl. Jes 14_{2} 61_{5}, wofür man einen deutlicheren Ausdruck erwarten sollte vgl. oben. גוֹי ist defekt. st. גויי geschrieben. v. 10 schließt die Drohung gegen Moab und Ammon ab. Hier steht הגדיל in seiner gewöhnl. Bedeutung vgl. zu v. 8. v. 11 ist schwerlich direkte Forts. von v. 8–10, sondern

der Heerscharen. || 11Es erscheint Jahve über ihnen, denn er *vernichtet* (?)
alle Götter der Erde, || und es werden ihn anbeten — ein Jeder von
seinem Orte aus — alle Länder der Heiden. ||
12Auch ihr, Kuschiten, seid Durchbohrte | von *Jahves* Schwert. || 13Und er
wird seine Hand gegen Norden wenden | und Assur vernichten || und Ninive zur

---

Einschub eines Lesers, der das Gericht über die Götter der Heiden vermißte. v. 11b trägt auch einen dem ganzen Zusammenhange fremden Ged. ein: wenn es sich hier um ein Vernichtungsgericht über die verschiedenen Völker handelt und v. 8ff. sagen: auch das Gebiet von Moab und Ammon wird zur unfruchtbaren Steppe, ähnlich wie Philistaea zum Weideland wird, wie paßt dazu ein Ged., wie ihn 11b ausspricht? Oder sollte der Verf. die hier genannten Völker von der endl. Anerkennung Jahves ausschließen? Das Suff. in עליהם kann nur auf die vorhergenannten Völker Moab und Ammon bezogen werden, und zwar ist wohl עַל in seiner lokalen Bedeutung zu lassen: Das Gericht, das sich an ihnen auf der Erde vollzieht, ist Offenbarung Jahves, der furchtbar über ihnen ist, so daß ihnen das Höhnen vergeht. LXX Syr. haben נראה übers., eine LA, die angesichts von Zch 9_{14} jedenfalls möglich, aber unnötig ist. רזה ist schwerlich richtig, denn 1. ist רזה intrans., 2. bedeutet es „mager sein“ bezw. „abgemagert werden“, eine Bedeut., die in diesem Zusammenhang schwerlich möglich ist, selbst wenn man das Pi. יְרַזֶּה vokalisieren wollte. Was freilich ursprünglich stand, ist fraglich, mit Hülfe der Verss., die vielleicht dem Zusammenhang entsprechend übers. haben, ist der urspr. Text nicht sicher zu gewinnen. Ob vielleicht יַכְרִית st. רזה את stand? Jenes gibt LXX im Dodekaproph. gewöhnl. durch das hier sich findende ἐξολεθρεύειν wieder. Graetz vermutet יְזָרֶה, das aber seiner Bedeutung nach zu schwach ist. Marti schlägt הֵסִיר vor. Wodurch diese Götter vernichtet werden, läßt sich nur vermuten: doch wohl dadurch, daß er die Reiche, deren Völker diesen Göttern dienen, vernichtet und sie so als ohnmächtig erweist. Dadurch kommen diese Völker zugleich zur Erkenntnis Jahves und zu seiner Verehrung v. 11b vgl. Mal $1_{11.14}$. Die Differenz dieses v. 11b mit Stellen wie Jes 2_{2}ff. Mch 4_{1}ff. Zch 14_{16} u. a. ist offen anzuerkennen, denn die Behauptung, daß וישתחוו .... ממקומו ein prägnanter Ausdruck sei für: sie werden jeder von seinem Ort nach Jerus. ziehen, um anzubeten (Keil, Klein.) ist unbegründet. Zu כל איי הגוים vgl. Jes 40_{15} 42_{4}: offenbar steht איים im Sinne von „Länder“ überhaupt. Vielleicht steht dieser Vers mit seiner Polemik gegen die Götter unter dem Einfluß des Deuterojes. vgl. Grimm a. a. O. S. 86f.

v. 12 ist jedenfalls nicht grade Forts. zu v. 11, weil גם so keinen verständigen Sinn gibt. Zu חללי חרבי vgl. Jes 66_{16}. Wegen des Metr. empfiehlt sich כּוּשִׁיִּים (Duhm). המה, das die Kinastr. überfüllt, ist wahrscheinlich verderbt und für המה und vorhergehendes י zu lesen יהוה, denn nirgend tritt in den echten Bestandteilen Jahve als redendes Subj. auf. v. 13–15 bringen das Gericht über Assur. Budde hat die Verse als Einschub angesehen, weil sowohl Inhalt wie Sprachgebrauch und Darstellung in spätere Zeit weisen, jenes namentlich, insofern jede Begründung des Gerichts fehlt. Aber auch vv. 4–7 haben eine solche nicht, ohne daß wir doch in diesen Versen und bes. in v. 7 in seiner ursprüngl. Form einen Grund fänden, sie Zeph. abzusprechen. Zudem war in der Zeit des Zeph., nachdem so manche Verkündigung des Gerichts über Assur seit den Tagen des Jes. erfolgt war, eine Begründung zu entbehren: jeder kannte Assur als den Frevler, der Gottes Plan freventlich überschritten hatte. Was aber die Unselbständigkeit der Darstellung angeht, so trifft dieser Vorwurf in gewissem Sinn freilich v. 15, über dessen ursprüngl. Zugehörigkeit man zweifelhaft sein kann. Marti will nach v. 12 die Verba in der ersten Pers. lesen, also וְאַטֶּה, וַאֲאַבֵּד und וְאָשִׂים, ebenso das Suff. der ersten Pers. יָדִי, doch ist das zweifelhaft vgl. zu v. 12. Zu dem auffallenden Juss. v. 13, für das Wellh. lesen will וְיַטֶּה vgl. K. § 109k. Unverständlich ist כל חיתו גוי, denn das kann nicht sein „allerlei Tiere scharenweise oder in

Wüste machen, | zur Steppe der Wüste gleich. || [14]Und es werden Herden in ihm
lagern, | alle Tiere des *Feldes*. || Sowohl Pelekan wie Igel | übernachten auf dem
Säulenknauf, || *Eulen* im Fenster krächzen, | *Raben* auf der Schwelle. || [15]Das ist
die stolze Stadt, | die so sicher dalag, || die in ihrem Herzen sprach: ich |
und keiner mehr. || Wie ist sie zur Wüste geworden, | zum Lager für die
Tiere! || Jeder der vorübergeht, | wird über sie zischen, wird seine Hand
schwenken. |

Masse" (Keil, Ew. u. a.) oder „Getier jeglichen Geschlechts" (Hitz.), da גוי nichts als „Volk" ist. Wellh. denkt an das I Sam 18$_{18}$ Ps 68$_{11}$ 74$_{19}$ sich findende חי = arab. ḥajj Stamm, Geschlecht, doch nach עדרים und vor den folgenden Tiernamen ist mir diese Auffassung zweifelhaft, jedenfalls ist sie zu unsicher, um von hier aus ערבים st. עדרים korrigieren zu können vgl. מרבץ לחיה v. 15. Wahrscheinlich ist der Text verderbt, LXX (τῆς γῆς) Trg. (ברא) scheinen הָאָרֶץ gelesen zu haben. Die leichteste Änderung wäre גַּי, doch bin ich zweifelhaft, da der Ausdruck für das Zweistromland nicht paßt vgl. Rießler, Sellin, am einfachsten ist שָׂדָי Jes 56$_{9}$ Ps 104$_{11}$. Zu חיתו vgl. K. § 90n. Ob גוי viell. aus dem folg. גם verschrieben? In ähnlicher Weise wie hier werden קאת und קפד auch Jes 34$_{11}$ vgl. Ps 102$_{7}$ erwähnt, aber unsere Stelle ist durchaus eigenartig und der Schluß auf Abhängigkeit unserer Stelle von jener (Budde) ungerechtfertigt. קאת verstehen die Verss. vom Pelikan, während קפד sehr zweifelhaft ist: gew. Igel vgl. das entsprechende Wort im Aram. und Arab., während Hitz. Cheyne es von der Rohrdommel, Dillmann aber vom Raben versteht. Da es sich um die zerstörte Stadt handelt, so wird man sich die Säulenknäufe als am Boden liegend zu denken haben. Duhm will lesen בַּכַּפְתּוֹר יָלִין vgl. das parallele בחלון, das schließende ו des Verb. zieht er zum folgenden Nom. יְשׁוֹרֵר erfordert vor sich den Namen eines Vogels, nicht minder aber muß vor בסף der Name eines Tieres stehen. Für קול vermutet Wellh. כּוֹס vgl. Ewald, und st. חרב ist offenbar עֹרֵב vgl. Jes 34$_{11}$ und LXX zu lesen, während Klostermann mit Trg. יַנְשׁוּף für ישרר lesen will. Der Schluß von v. 14 ist ganz unverständlich, die Worte sind durch Dittographie aus den beiden Anfangsworten des v. 15 entstanden (Buhl ZATW 1885 S. 182). Gewöhnlich versteht man ארזה vom Cederngetäfel und übers.: denn ihr Cedernwerk hat er entblößt, aber 1. fügt sich dieser Satz des Grundes nicht zum Vorhergehenden, und 2. ist der Ausdruck auffallend: die Wand wird bloßgelegt, wenn das Cederngetäfel abgeschlagen wird. Ew. Hitz. u. a. wollten deshalb אֶרְזָה vokalisieren, das = הֶרְזָה sein soll: „denn er zerstört, legt bloß", aber weder ist diese Erkl. sprachlich möglich, ganz abgesehen davon, daß הרזה nicht = „zerstören" ist, noch fügt sich auch dieser Satz gut zum Vorhergehenden. Bei der Gleichheit von vier aufeinanderfolgenden Konsonanten הערה am Schluß von v. 14 und Anfang von v. 15 verdient die Vermutung Buhls Erwägung, daß dieser Schluß von v. 14 כארזהערה vielleicht aus dem folgenden זאת העיר ה entstanden ist. v. 15 zeigt einen gewissen Mangel an Originalität, auch scheint die Zerstörung vorausgesetzt, doch wird man angesichts von vv. wie 13. 14 auf diesen Grund nicht zu starkes Gewicht legen dürfen. Rhythmisch und inhaltlich würde v. 15 als Schluß trefflich passen vgl. zu זאת העיר העליזה vgl. Jes 23$_{7}$ הזאת לכם עליזה; היושבת bis אפסי עוד findet sich wörtlich Jes 47$_{8}$; איך היתה לשמה = Jer 50$_{23}$ 51$_{41}$; zu כל עבר עליה ישרק vgl. Jer 19$_{8}$ כל עבר עליה ישם וישרק. Das י. in אפסי ist wohl nicht Suff., sondern Bindelaut des stat. constr. vgl. זולתי, כּני vgl. K. § 901; § 152. Bei der Fassung als Suff. ergeben sich Schwierigkeiten, von der gewöhnl. Bedeutung von אפם „Nichtsein" aus käme man nicht zu der Auffassung: „wie ich ist nichts mehr"; אפם = „nur" nimmt Suff. nicht an, und die Bedeutung „außer" ist nicht nachweisbar. Zu מרבין לחיה vgl. v. 14 und Ez 25$_{5}$. יניע ידו ist gewiß Gestus des Spottes und nicht sinnverschieden von יניע ראשו. Bekanntlich hat sich dies Wort über Ninive nicht erfüllt: die Scythen, welche dies Wort als die Voll-

3 [1]Wehe der aufrührerischen und ungehorsamen, | der gewalttätigen Stadt. ||
[2]Sie gehorcht nicht *Jahves* Stimme | und nimmt keine Zurechtweisung an, || auf
Jahve vertraut sie nicht, | und *ihm* naht sie sich nicht. || [3]Ihre Obersten in
ihrer Mitte | sind brüllende Löwen, | ihre Richter Wölfe des Nachts. | [4]Ihre Pro-
pheten sind Prahler, || treulose Menschen, | ihre Priester entweihen das

---

strecker des Gerichts schaut, haben vielmehr die Meder gezwungen, die Belagerung Ninives aufzuheben, vorausgesetzt, daß Herodots Nachricht begründet ist vgl. S. 229.

3, 1 – 13 beschreiben den Zustand der Unbußfertigkeit und Widerspenstigkeit Jerusalems und besonders seiner leitenden Stände, obwohl Jahve es an nichts, was man von ihm zu erwarten berechtigt war, hat fehlen lassen v. 1 – 7. Darum weist Jahve auf das kommende große Gericht v. 8, von dem das über Juda nach MT ein Teil ist v. 11 ff.: alle übermütigen Frevler werden ausgerottet, und es bleibt ein demütiger Rest im Lande, der seinem Gott anhängt und Ruhe und Sicherheit genießt. Über die vv. 9 u. 10 vgl. unten.

Wie v. 2 ff. zeigen, ist Jerusalem angeredet. Auffallend sind die indeterminierten Particc., die nur als Vokative gefaßt werden können: מוראה ונגאלה, sie stehen wohl des Nachdrucks wegen vorauf. Zum Partiz. מוראה von מרא = מרה vgl. K. § 75 rr. Zu מֹרְאָה vgl. Jes 59_{3}. גֹּאַל = גָּעַל findet sich nur in späteren Schriften, vgl. Thr 4_{19} Mal 7_{1} Esr 2_{62} Neh 7_{64} Jes 59_{3}. 63_{3} Dan 1_{8}. Auch sachlich ist נגאלה neben מוראה auffallend, man erwartet einen dem ersteren verwandten Begriff. Deshalb kamen Graetz u. Levy (Lexic. III 235 IV 405 a) auf den Ged., an ein denom. Hoph. von רְאִי Exkremente, Mist vgl. Lev 1_{16} zu denken. Vor dieser sehr künstl. Erkl. verdient jedenfalls die von Schwally den Vorzug, der מְעָלָה lesen will für נגאלה, das gibt mit מוראה ein allitterierendes und assonierendes Wortpaar. v. 2 rechtfertigt das מוראה. Zu לא שמעה בקול vgl. Jer 7_{28}: Jahves Stimme, wie sie durch die Propheten an sie ergeht, offenbar ist י hinter קול ausgelassen, ביהוה in 2 b steht absichtlich vorauf: sie vertrauen auf äußere Machtmittel, auf eine Politik von Lug und Trug usw., vgl. Jes 7, aber nicht auf Jahve, darum kommen sie auch in der Zeit der Not nicht zu ihm. Aus metr. Gründen empfiehlt es sich אליו st. אל אלהיה zu lesen. v. 3. 4 wendet sich der Proph. gegen die leitenden Stände: die obersten Beamten sind brüllende Löwen, in jedem Augenblick bereit, sich auf die Beute zu stürzen und zu zerreißen vgl. Ez 19_{2} 22_{25} ff. Da das erste Glied um eine Hebung zu kurz ist, so ist vielleicht אשר, das leicht vor שריה ausfallen konnte, zu ergänzen. Prv 28_{15}, ihre Richter זאבי ערב, d. h. am Abend auf Raub ausgehende Wölfe vgl. Hab 1_{8}; die Übers. der LXX von ערב durch τῆς Ἀραβίας ist offenbar verfehlt, ebenso die Erklärung nach זאב ערבות Jer. 5_{6}. Zweifelhaft ist לא גרמו. Gewöhnlich übers. man: „welche nichts übrig lassen für den Morgen" vgl. Verss., aber es ist weder einzusehen, wie גרם zu dieser Bedeut. kommt, noch was dieser Zusatz soll, in dem auch das Perf. auffallend ist. Duhm hat vorgeschlagen für לא גרמו zu lesen מְגָרְמֵי zermalmend bis zum Morgen. Die Fortsetzung in v. 4 ist von Corn. beanstandet. Ich lasse es dahingestellt, ob das argumentum e silentio beweiskräftig ist, daß seine Schilderungen von einem Prophetenstand sonst nichts ahnen lassen, schwerer wiegt schon der Einwand, daß Z. in v. 7 mit keinem Wort sie erwähnt, obgleich er doch allen Grund dazu gehabt hätte, wenn v. 4 ihm zugehörte. Es kommt dazu, daß v. 4 metrisch mangelhaft wie 3 a, ohne daß hier eine so leichte Abhilfe wie dort möglich ist, es sieht fast so aus, als sei 3 a in seiner jetzigen Form das Vorbild für 4 a gewesen. Dazu kommt, daß derselbe Vorwurf wie hier den Proph. von Jeremja gemacht wird (פחזות) 23_{32}, ja der Vorwurf gegen die Priester findet sich Ez 22_{26} fast wörtlich ebenso (חמסו תורתי ויחללו קדשי). Sellin sieht in אנשי בגדות eine erklärende Glosse zu פוחזים, wie ähnlich לא גרמו לבקר nach S. eine höchst überflüssige Glosse zu ערב ist, in dem Rest von 4 a נביאיה פוחזים sieht er das zweite Glied zu 3 b, eine Lösung, die mir um deswillen unwahrscheinlich ist, weil die Beschreibung sich sonst auf einen vollen Kinavers erstreckt. Zu dem abstr. בְּגָדוֹת vgl. חָכְמוֹת Prov 1_{10}. Die Propheten sind פחזים leichtfertig, weil ihnen der Ernst der Gesinnung und der Mut der Wahrheit fehlt, die Dinge zu erkennen, wie sie sind,

Heilige, | freveln gegen das Gesetz. | [5]Jahve ist gerecht in ihrer Mitte, |
tut keinen Frevel, || am Morgen schenkt er sein Recht, | Licht bleibt
nicht aus. || [6]*Im Kriegsgetümmel* habe ich Völker ausgerottet, | ihre
Zinnen sind zerstört, || ich habe ihre Straßen verwüstet, | so daß es keinen
Wandrer mehr gibt, || zerstört sind ihre Städte, | so daß kein Bewohner
mehr da ist. || [7]Ich dachte: doch fürchten wird *sie* mich, | wird Zurecht-
weisung annehmen, || nicht wird *ihren Augen* entschwinden | alles, was

---

und darum Heil weissagen, während doch das Gericht über ihren Häuptern schwebt. קֹדֶשׁ ist alles, was Jahve gehört und mit ihm in Beziehung steht, es will als solches gewertet werden, statt dessen profanieren es die Priester, die berufenen Hüter von Jahves Eigentum; sie freveln zugleich gegen das Gesetz. תּוֹרָה kann hier kaum anders gedeutet werden, das Wort setzt doch wohl die Kodifikation des Gesetzes voraus. v. 5 betont demgegenüber, daß Jahves Verhalten einen ganz andern Erfolg hätte haben sollen. Marti sah hier in v. 5 den Gedanken der in Natur wie Gesch. sich offenbarenden Gerechtigkeit, hier wie dort leistet Gott, was er zu leisten hat, er leitet den Lauf der Gestirne und den Wechsel der Jahreszeiten. Dazu finden sich Parallelen erst bei Deuterojes. vgl. 40_{12}ff. Aber der vorliegende Text ist m. E. zu unsicher, um diese Deutung auf ihn zu gründen. Duhm, Sellin u. a. sehen in אור eine Parallele zu משפט und verstehen es im Sinn von „Heil" vgl. 43_{3}, sie lesen אורן oder האור, und das eine בבוקר sehen sie als durch Dittographie entstanden an: Frühmorgens schenkt er sein Recht | Licht bleibt nicht aus. Jedenfalls ist es klar, daß der MT nicht in Ordnung ist, sowohl der Rhythmus wie auch die Verbindung יתן לאור erregen Bedenken, letztere ist unhebräisch, wahrscheinlich steckt in לאור das dem parallelen משפטו entsprechende Subj. zu נעדר. Scheidet man ein בבקר als durch Dittographie entstanden aus, so ist der Rhythmus auch in 5b in Ordnung: בבקר משפטו יתן האור לא נעדר. Der letzte Stichos erweist sich schon rhythmisch als überschüssig. Duhm verbindet das letzte Wort als בַּשֵּׁת im Kriegsgetümmel mit v. 6, dessen erster Stichos um eine Hebung zu kurz ist. Num 24_{17} findet sich freilich שֵׁת, aber der Text ist zu unsicher, um darauf diese Erkl. zu gründen, viell. liest man besser בְּשׁאָה (Cornill). LXX hat übrigens in ihrer gesamten Überlieferung — sie hat für MT בשת die Doppelübersetzung ἐν διαφθορᾷ und ἐν ἀπαιτήσει — dies letzte Wort von v. 5 mit v. 6 verbunden. LXX hat auch עֹוֶל st. עָוֶל gelesen, offenbar ist der Satz ולא יודע עול eine Variante zu לא יעשה עולה. v. 6 weist auf die Offenbarungen Gottes in den außerordeutlichen Ereignissen der Gesch. In der Meinung, daß v. 6 schon mitten in das bevorstehende Völkergericht einführt, von dem das über Juda nur ein Teil ist, wollte Budde (StKr 1893 S. 395f.) v. 6 nach v. 8 stellen, aber mit Unrecht, denn es handelt sich hier nicht um das zukünftige, sondern um vergangene Gerichte. Zu פנותם vgl. 1_{16}, es steht hier für die Burgen und Paläste. נצדו = נשמו wie im Aram, viell. liest man besser נִתְּצוּ vgl. Na 1_{6} Jer 2_{15}. Aus rythm. Gründen ist מבלי איש als Glosse zu tilgen. v. 7 betont Jahves Erwartung und die tatsächlich eingetretene Wirkung. Wie die Israeliten, welche den Untergang der Ägypter geschaut, von Furcht vor Jahve ergriffen wurden vgl. Ex 14_{31}, so hofft Jahve auch jetzt auf die gleiche Wirkung. Aus den Suff. der 3. Pers. fem. ergibt sich, daß keine Anrede vorliegt, demnach תירא u. תקח zu lesen ist. Gewöhnl. sieht man in ולא יכרת den Nachs. zu den hypothet. gefaßten Verben und in כל אשר eine Appos. zu מעונה: „so wird nicht zerstört werden ihre Wohnung, alles was ich ihr befohlen habe", aber es ist unmöglich כל וגו׳ als Appos. zum Vorhergehenden zu fassen. LXX Syr. lasen מֵעֵינֶיהָ, und dies gibt einen treffl. Sinn: „und nicht wird ihren Augen entschwinden alles, was ich ihr befohlen habe", viell. ist עליה mit Duhm zu streichen, der Sinn wird dadurch allgemeiner u. umfassender. פקד על = befehlen meist in späterer Literatur M 36_{23} Esr 1_{2} 2 Chr 36_{23}, ebenso im Aram., anders $1_{8.9.12}$. Zu נכרת im Sinne von: „zu Grunde gehen, verschwinden, entschwinden" vgl. Jos 3_{13} 4_{7} I Reg 2_{4}. Zu השכים in Verbindung mit einem andern Verb. = eifrig etwas treiben vgl. Jer. 7_{13} 11_{7} u. ö. vgl. K. § 120g, und zu השחית mit עלילות „verderbte Handlungen

ich ihr befohlen habe; || doch um so eifriger haben sie verschlimmert | all
ihr Tun. || 8Darum wartet auf mich, sagt Jahve, | auf den Tag, da ich als An-
kläger aufstehe, || denn mein Recht ist es, Völker zusammenzubringen |
und Königreiche zu versammeln, || um über euch meinen Grimm auszugießen |
alle Glut meines Zornes, || denn durch das Feuer meines Eifers soll ver-
zehrt werden | die ganze Erde. || 9Denn dann will ich *meinem* Volk wandeln |
und ihm geben reine Lippen, || daß sie alle den Namen Jahves anrufen | und ihm ein-
trächtig dienen. || 10Von jenseits der Ströme von Kuš werden *die von Patras*
mir meine Gaben bringen. 11An jenem Tage wirst du dich nicht zu schämen

vollbringen" vgl. Gen 6 12 Ps 14 1. Vgl. übrigens zu v. 6 f. 1 12. – Bei dieser Sachlage (לָכֵן) kann das Gericht nicht ausbleiben v. 8. Wellh. läßt mit diesem v. ein neues Stück beginnen, aber ohne Grund, v. 8 ff. lassen sich durchaus als Forts. von v. 1–7 bezw. 1–3 begreifen. Gewöhnlich sieht man in חכו die Dulder und Unterdrückten angeredet, aber im Zusammenhange ist das unmöglich, לכן führt wie sonst die Gerichtsdrohung ein, חכה ל steht daher hier im Sinn von warten, abwarten, angeredet können nur die Bewohner der angeredeten Stadt, d. i. Jerusalems sein, viell. war urspr. T. חַכִּי. Daraus ergibt sich, daß 8aβ u. bβ Glossen sind u. daß עָלַיִךְ oder עליכם für עליהם zu lesen ist (Cornill). Ist Ez 22 31 von 8aα abhängig, so hätte Ez. diese Glossen noch nicht vorgefunden (Sellin), doch ist mir die Vorausf. zweifelhaft. Da übrigens Jahve schon seit v. 6 der Redende ist, ist נאם י׳ zu streichen. לעד gibt temporell gefaßt (Hier.) keinen Sinn; aber unmöglich ist auch die Erkl.: wenn ich aufstehe zur Beute d. h. eine Beute zu machen (Keil, Klein.), das ist ein wenig passender Ausdruck für das Strafgericht Jahves, vielm. = לְעֵד: Jahve tritt gegen Jerus. als Zeuge d. i. als Ankläger auf, der ihre Verurteilung herbeiführt vgl. Mch 1 2 und zu Mal 2 12 3 5 und seinen Zorn über sie ausgießt. משפט kann aber nicht das Recht sein, das Jahve ans Licht bringen will (Keil), sondern es ist das Recht, das ihm zukommt: als der Weltenrichter hat er das Recht, die Völker vor seinen Richterstuhl zu fordern. Statt לקבצי ist dem לאסף entsprechend mit LXX zu lesen לְקַבֵּץ. לשפך ist mit 8a zu verbinden. v. 9 gehört nicht mit v. 10 zusammen, sondern bildet die Fortsetzung zu v. 8a. Zeph. sieht offenbar das Volk, das Jahve anbetet und zugleich bei Milkom schwört, als עם טמא שפתים Jes 6 5, das muß anders werden: das Volk soll einmütig ihm allein dienen, darum schafft Jahve Wandel und gibt ihm שפה ברורה: jetzt dient ihm nur die kleine Schar der Frommen, dann aber wenn Jahve über Judas Frevler seinen Zorn ausgießt und sie vernichtet vgl. 14 5, wird das ganze Volk mit reinen Lippen ihm dienen. Aus alledem ergibt sich, daß עמי st. עמים zu lesen ist (Corn.). Zu הפך mit אל vgl. 1. Sam 10 9. v. 10 unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 11 u. v. 9, der V. stammt vielleicht von demselben, der v. 10 עמים geändert hat, auch der Bau des V. zeigt, daß er nicht Z. zugehört. Zu מעבר לנהרי כוש v. 10 vgl. Jes 18 1: gedacht ist an den Nil und Astaboras, der Verf. weist damit auf die Heiden im äußersten Süden. מנחתי meine d. i. die mir zukommende Gabe, wodurch sie ihn als König anerkennen vgl. I Sam 10 27 II Sam 8 2. עתרי בת פוצי ist wahrscheinlich verderbt: weder läßt sich עתרי als „meine Anbeter" noch בת פוצי als „Tochter meiner Zerstreuten" rechtfertigen. Viell. liegt dem MT eine Ortsbezeichnung zu Grunde, die entweder eine andere Örtlichkeit im Süden oder im Gegens. zum Süden eine Gegend im Norden nannte (Marti). Einen beachtenswerten Versuch hat Duhm gemacht, der lesen will מֵעֵבֶר לַנָּהָר יַגִּישׁ עַתֻּדֵי פַּתְרוּסִים יוֹבִילוּן מִנְחָתִי לִי. „Von jenseits des Euphrat bringt er herbei meine Böcke, von Patros führt man herzu Speisopfer für mich", womit im Wesentlichen Sellin stimmt, nur daß er מִפַּתְרוֹס lesen will. Vgl. Grimm a. a. O. S. 87 f. v. 11 führt den Ged. von v. 9 fort. ביום ההוא weist zurück auf יום קומי לעד v. 8. לא תבושי ist wohl nicht wie oft in objektivem Sinn zu fassen vgl. Jer 2 36 Ps 22 6 u. ö.: du wirst nicht zu Schanden werden ob aller deiner Taten; die Strafe, welche alle verdient hätten 1 2 ff., wird durch Vertilgung der Hauptschuldigen von den Übrigen abgewendet,

brauchen | ob all deiner Taten, || damit du treulos an mir gesündigt hast,
denn dann will ich aus deiner Mitte entfernen | deine übermütig Frohlockenden, |
und nicht wirst du ferner übermütig sein | auf meinem heiligen Berge. || 12Und ich
lasse in deiner Mitte ein Volk übrig, | ein demütiges und gebeugtes. || Da findet
im Namen Jahves seine Zuflucht | 13der Rest Israels, || sie werden keinen Frevel
vollführen | und keine Lüge reden, || und nicht wird sich finden in ihrem Munde |
eine Zunge des Trugs, || sondern sie werden weiden und lagern, | ohne daß einer
sie aufschreckt. ||
14Juble, Tochter Sion, | jauchze, Israel, || und freue dich von ganzem Herzen, |
Tochter Jerusalem. || 15Jahve entfernt deine *Plünderer*, | beseitigt deine Feinde, |
König (Israels) ist Jahve in deiner Mitte, | du wirst fernerhin kein Übel *erleben*. ||

---

sondern in subjektivem: du brauchst dich nicht zu schämen, weil die Gottlosen ausgerottet sind und die Übrigbleibenden einträchtig Jahve dienen, darauf weist der Zusammenhang mit dem Folgenden. Aus metrischen Gründen ist אשר פשעת בי oder ev. ביום ההוא zu streichen. Angeredet ist natürlich Zion vgl. v. 1 ff. גבה wie גאה und גאוה vom frevelhaften Übermut, der keine Schranken kennt vgl. Jes 3 16 9 8 Ps 10 2 u. ö. und zu עליזי גאוה vgl. Jes 13 3. Den Gegens. zu den עליזי גאוה bildet עם עני ודל v. 12 „die frommen und stillen Dulder". v. 12b gehört enger mit v. 13 zusammen, demnach ist חסו nicht in חסי zu ändern (Graetz, Wellh.): die vorher erwähnten Dulder werden näher beschrieben, und es wird damit auf die Hauptursache ihrer Bewahrung, nicht aber die Folge derselben hingewiesen, erst v. 13 weist auf ihr ferneres Verhalten hin. Zu עני ודל vgl. Jes 14 32 26 6 66 2 Hab 3 11 Job 34 28 vgl. zu 2 3. Zu v. 13 vgl. Jes 33 15 f. Ps 15 2 ff. v. 13b gibt keine Begründung zu 13a, sondern bildet den Gegensatz: sie werden sich einander kein Unrecht tun, sich das Leben nicht gegenseitig erschweren, sondern ein idyllisches Leben führen, ungekränkt und und ungestört (Hitz.). Frevler die sie aufschrecken könnten (מחריד), gibt es unter ihnen nicht.

v. 14–20 eine Trostrede, welche sich an die vom Gericht Niedergebeugten, an die in der Zerstreuung Lebenden richtet: Jahve hebt die Gerichte auf, führt die Zerstreuten zurück, und Israel, das einst eine Schmach unter den Völkern war, soll wieder zu Ruhm und Ehre gelangen. Schon dieser Inhalt des Stückes, der das Exil voraussetzt, macht die Abfassung des ganzen Stückes durch Zephanja zur Unmöglichkeit, man kann nur zweifeln, ob nicht vielleicht vv. 14. 15 ursprünglich sind (Sellin) vgl. zu den Versen. Das Stück zeigt mehrfach v. 16 ff. nicht denselben Sprachgebrauch wie die echten Reden, und im Ton und Inhalt starke Berührung mit Deuterojes. vgl. Kuenen II § 78. Grimm a. a. O. S. 95 f. v. 14–17 Aufforderung an Zion zu jubeln, daß Jahve als König in seiner Mitte wohnt. v. 14 redet wie v. 1 Zion an, aber die Situation ist eine andere: dort handelt es sich um das von Sünden befleckte Zion, das erst dem Gericht verfallen soll, hier um das durch das Gericht hindurch gerettete vgl. v. 15 ff. Zu ישראל neben ציון vgl. schon v. 13. LXX hat freilich ירושלם gelesen, doch liegt kein Grund zur Änderung vor. Wie ביום ההוא v. 16 zeigt, sind die Perff. v. 15 als prophetica zu fassen. Wellh. vokalisiert v. 15 מְשֹׁפְטַיִךְ, was durch אֹיְבַיִךְ, für das אֹיְבֵךְ zu lesen ist vgl. LXX Syr. Trg., gestützt wird, und zum Part. Po. מְשֹׁפֵט vgl. Job 9 15. Doch kann man zweifeln, ob diese Vokalisation in Job 9 15 zutrifft, sonst findet sich das Po. dieses Verb. nicht und in Job 9 15 ziehen verschiedene Exeg. die Vokalisation מִשְׁפָּטִי vor. Ohne Bedenken ist der Vorschlag Sellins: מְפַשְּׁטַיִךְ vgl. I Sam 31 8 II Sam 23 10. Zu פִּנָּה vgl. Jes 40 3 und Mal 3 1. Statt מֶלֶךְ ישראל lies מָלַךְ vgl. LXX cod. Al. und Sin., statt תיראי, das viele codd. bieten, mit LXX Syr. תִּרְאִי. Zu ראה „sehen" = „erfahren" vgl. Jer 5 12 und bes. Ps 90 15 Prv 27 12, wo sich ראה in derselben Verbindung mit רע bezw. רעה findet. Was die von Sellin angeschnittene Frage angeht, ob die vv. 14. 15 nicht den Abschluß zu 3 1 ff. bilden, so kann ich seiner Entscheidung nicht zustimmen: weder bedürfen 3 1-13 eines derartigen Abschlusses, noch würde man nach Beseitigung der Scythengefahr, die

(16 An jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen: | fürchte dich nicht,
Sion, | nicht mögen deine Hände sinken. |) 17 Jahve, dein Gott, ist in deiner
Mitte, | ein hilfreicher Held. || Er wird frohlocken über dich in Freude, |
wird erneuern seine Liebe, || wird jubeln über dich in Wonne, | *wie am
Tage des Festes*. || 18 (Wehe, wer über sie Spott aussprechen wird!) *Vorbei ist* für dich der Tag, | wo du *um ihn* Schmach *trägst*.
19 Siehe, ich mache den Garaus | allen, dich bedrücken 〈 〉. Und ich

---

ja für Jerusalem ohne jeden Schaden vorüberging, grade einen solchen Abschluß erwarten. Worte, wie sie in v. 15 vorliegen, machen es doch mehr als wahrscheinl., daß diese vv. 14ff. auf einem andern Hintergrund als dem der Scythengefahr entstanden sind, die zwar Besorgnisse und Angst auslöste, aber tatsächliches Verderben über Jerus. nicht brachte. v. 16 ist Zusatz von andrer Hand, denn nach der Aufforderung zum Jubel in v. 14 und dem Hinweis auf Jahves Regiment und die Beseitigung der Feinde Zions hat die Aufforderung in v. 16 keinen Sinn mehr, auch ist neben der Aufforderung v. 14f. die Darstellung v. 16 auffallend. Der v. enthält auch zwei Doppelzweier. Zu v. 16b vgl. II Sam 4 1 Jes 13 7 Jer 6 24 u. ö. v. 17. Zu 17a vgl. Ez 48 35 Zch 8 23. Zion, dessen Gemeinde jetzt nur aus den treuen Verehrern besteht, die in Jahves Wegen wandeln, ist ein Gegenstand seiner Freude vgl. Jes 65 19 62 5 Jer 32 41. Schwierig ist יחריש. Keil, Orelli u. a. übersetzen: „er wird schweigen in seiner Liebe", aber das ist neben dem sofort folgenden יגיל ברנה unmöglich. Buhl will vgl. LXX Syr. יְחַדֵּשׁ lesen, und באהבתו sieht er als Obj. dazu an vgl. Ew. 232d: „er wird seine Liebe erneuern", während Hitz. übersetzt: er tut Neues in seiner Liebe. LXX Syr. scheinen יְחַדֶּשְׁךָ gelesen zu haben: er wird dich erneuern in seiner Liebe. Welcher Erkl. man sich auch anschließt, immer reißt der so gewonnene Satz die parallelen Stichen auseinander. Offenbar ist das Wort die Glosse eines Lesers, die die beiden zusammengehörigen Stichen trennt, nach Marti die Klage eines Lesers, daß die herrliche Zeit noch immer nicht gekommen ist. Auf eine etwas andere Auffassung führt LXX, welche den Anfang von v. 18 gelesen hat כיום מועד, den LXX anscheinend mit dem Schluß von v. 17 verbunden hat. So gewinnen wir zwei normale Kinaverse:

ישיש עליך בשמחה יְחַדֵּשׁ (ב)אהבתו
יגיל עליך ברנה כיום מועד

der sich an 17a gut anfügt. Auf diese Weise verlieren wir das schwierige נוגי ממועד, das nur Part. Niph. von יגה = נוגי K. § 69f Thr 1 4 sein könnte, ממועד wäre nach Num 15 24 vgl. K. § 119w zu erklären: die fern von der Festfeier gedrückten d. i. die in der Diaspora lebenden Juden vgl. Ps 42 5 f. Zch 14 16, die wieder mit der Gemeinde vereinigt werden sollen vgl. Jes 49 26. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß der Ausdruck sehr auffallend ist und man für den Ged. der Wiedervereinigung mit Zion eine deutlichere Art des Ausdrucks erwarten sollte als ממך היו. Jedenfalls ist auch v. 18 verderbt. Gehört נוגי ממועד als כיום מועד zu v. 17, so fehlt zu אספתי das Obj., es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Absprengung des Schlusses von v. 17 und Verbindung mit v. 18 die Veranlassung zur Umgestaltung von v. 18 war. Duhm scheint mir den Weg aus diesem Wirrsal gefunden zu haben, er liest v. 18 אָפֵס מִמֵּךְ יוֹם שְׂאֵת עָלָיו חֶרְפָּה: vorbei ist für dich der Tag | wo du um ihn Schmach trägst. Die Textänderungen sind sehr gering und der Inhalt paßt trefflich als Abschluß der vorhergehenden Verse.

v. 19. 20 sind ein neuer Nachtrag. Der MT in v. 19a ist verderbt, denn עשה gibt keinen Sinn, denn עשה nach Mch 5 14 im Sinne von עשה נקם zu erklären (Hitz. u. a.) ist unmöglich. Vielleicht ist die Vermutung von Graetz richtig, daß nach עשה ein כלה ausgefallen ist, oder die Sellins, daß מְעַנֶּה zu lesen ist. Zu אספתי vgl. I Sam 15 6 Ez 34 29. בעת ההיא ist wohl aus v. 20 hier eingedr. vgl. Metr. In v. 19b ist Jahve als sorgender Hirt gedacht vgl. zu Mch 4 6. 7 Jer 33 9. Der Schluß von v. 19 ist wieder nicht in Ordnung:

werde helfen dem Hinkenden, | und das Zerstreute werde ich sammeln, || und ich werde sie zu Ruhm und Ehre bringen | auf der ganzen ⟨ ⟩ Erde. || [20]In jener Zeit will ich euch bringen, | und in *jener* Zeit will ich euch sammeln, || denn ich mache euch zu Ruhm und Ehre bringen | unter allen Völkern der Erde, || wenn ich euer Geschick vor euren eignen Augen wende, sagt Jahve.

---

man kann nicht übers.: in allen Ländern ihrer Schmach, denn weder kann בשתם von הארץ abhängig sein (Hitz.), was der Artikel verbietet, noch kann es als Apposit. zu הארץ gefaßt werden (Philippi status constr. S. 37). Nöldeke (Gött. gelehrte Anz. 1871 S. 896) wollte ם in שמתים streichen und בשתם zum Obj. machen; wahrscheinlicher scheint mir die Annahme, daß בשתם eine in den Text gedrungene Glosse zum Obj. des Satzes (Schwally), oder viell. Verkürzung aus בשובי את שבותם ist (Wellh.) vgl. Mich 4 6 Jer 33 9 Jes 62 7 Jo 3 5. v. 20 ist im wesentlichen mit v. 19 identisch, und zwar nicht nur den Gedanken, sondern auch den Worten nach, nur daß nach v. 20 die Rettung noch in der Zukunft liegt und das Obj. umfassender ist: אתכם statt הצלעה und הנדחה, was sich nur auf die Juden überhaupt beziehen kann. Offenbar ist v. 20 ein noch späterer Nachtrag als v. 19. Auffallend ist das Fehlen der Ortsangabe in v. 20a vgl. Jes 14 2. In קבצי muß ein Textfehler vorliegen, man erwartet בָּעֵת הַהִיא אֲקַבֵּץ. לעיניכם vor euren Augen, d. h. so, daß ihr es sehet und erlebet vgl. ראה = erleben v. 15. Statt שבותיכם ist offenbar שבותכם zu lesen.

Haggai.

§ 1. Das Buch des Propheten.

Das Buch des Propheten enthält fünf kurze Reden, die sämtlich den Tempelbau zum Gegenstand haben, wozu als Anhang ein kurzes Wort kommt, das sich auf Zerubbabel bezieht. Die erste Rede c. 1 1–14 aus dem 2. Jahr des Darius am ersten des sechsten Monats, die an Zerubbabel, den Landpfleger Judas, und an den Hohenpriester Josua gerichtet ist, weist die Einrede der Juden, daß die Zeit zum Tempelbau noch nicht gekommen sei, zurück mit dem Hinweis auf ihre eigenen getäfelten Häuser und die Not der Gegenwart, die nur wegen ihrer Lässigkeit gegen Jahve über sie gekommen ist, v. 1–11. Haggais Ermahnung war von Erfolg: am vierundzwanzigsten desselben Monats begann man Hand an das Werk zu legen.

Die zweite Rede 1 15. 13 2 15–19 am Tage der Grundsteinlegung des Tempels weist hin auf den nun beginnenden Segen im Gegensatz zu dem bisherigen Unsegen als Folge ihrer Selbstsucht, die nur an das eigene Wohl und eigene Haus dachte.

Die dritte Rede c. 2 1–9 aus dem siebenten Monat und zwar vom einundzwanzigsten Tage. Haggai tritt hier der umsichgreifenden Mutlosigkeit entgegen, man meinte, alle Mühe sei umsonst, weil man doch nichts Ordentliches zu Stande bringen würde. Er weist demgegenüber darauf hin, wie Jahve in Bälde die Zeit der Vollendung heraufführen wird, so daß die Kostbarkeiten aller Völker nach Jerusalem kommen, und so die Herrlichkeit dieses Tempels größer werden wird als

die des ersten. Während aber die ganze Welt ringsum von der Erschütterung ergriffen ist, wird in Jerusalem Friede sein, so daß man in Ruhe den Tempel bauen kann.

Die vierte Rede 2_{10-14} vom vierundzwanzigsten Tage des neunten Monats erörtert die Frage ob „diese Leute" העם הזה ihrem Verlangen entsprechend am Tempelbau und später am Kultus teilnehmen dürfen. In Übereinstimmung mit der durch die Priester ergangenen Thora verneint der Prophet diese Frage.

Die fünfte Rede 2_{20-23} endlich bringt den Hinweis auf die bevorstehende Erschütterung von Himmel und Erde und dem Sturz der heidnischen Reiche, sowie die Verheißung an Zerubbabel, den Jahve macht „wie seinen Siegelring, denn er ist sein Knecht, den er erwählt hat".

Das Buch ist so, wie es vorliegt, nicht aus der Hand des Propheten hervorgegangen. Schon Klostermann (Geschichte S. 213) behauptete, daß unser Buch nur der erste Teil einer genau chronologisch geordneten, wahrscheinlich von Sacharja verfaßten und nach den begleitenden Gottesworten orientierten Erzählung über den Tempelbau in den Zeiten des Darius war. Offenbar unabhängig von Klostermann ist Rothstein wenigstens insofern zu demselben Resultat gekommen, als er gleichfalls in unserm Buch einen mit Heranziehung von Reden des Haggai verfaßten historischen Bericht über den Tempelbau sieht, der auf eine andere Hand als die des Propheten zurückgeht: Rothstein erinnert daran, daß nirgend das redende Ich des Propheten hervortritt, obgleich es an Gelegenheiten dazu nicht gefehlt hat, an das fast stets dem Prophetennamen beigefügte הנבא, das c. 1 den Eindruck macht, als habe man es mit einem historischen Bericht zu tun vgl. auch die in ביד 1_1 $2_{1.10}$ statt sonstigem אל vorliegende Vorstellung. Zu lange nach der Wirksamkeit des Haggai wird man die Abfassung des Berichts freilich nicht ansetzen dürfen, das beweist unwiderleglich die in der letzten Rede 2_{20}ff. vorliegende Verknüpfung der messianischen Hoffnungen mit Zerubbabel, die uns nicht überliefert wäre, wenn der Berichterstatter schon den Bankrott dieser auf Zerubbabel gesetzten Hoffnungen erlebt hätte. Nur von dieser Anschauung Rothsteins aus läßt sich begreifen, daß wir hier nur Reden von Haggai haben, die irgendwie mit dem Tempelbau in Beziehung standen, es ist doch wohl anzunehmen, daß er wie Sacharja sich auch über noch andere Dinge geäußert hat. Die Behauptung Klostermanns, daß wir es bei Hag. Sach. mit einem aus Sach.s Hand stammenden chronologischen Bericht zu tun haben, läßt sich nicht beweisen: er gründet seine Behauptung wesentlich auf die Vermutung, daß Sach 8_{9-13} einst hinter Hag 1_{15} stand.

§ 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach den in unserm Buch erhaltenen Nachrichten wirkte Haggai im zweiten Jahr des Darius d. h. im Jahre 520.

Als Cyrus nach der Eroberung Babels den Juden die Erlaubnis zur Rückkehr nach Palästina gab, machten zwar nicht alle von derselben Gebrauch — vielmehr blieb ein beträchtlicher Teil und gewiß die wohlhabendsten vgl. Zch 6_9ff. im Exil zurück —, immerhin kehrte doch ein sehr erheblicher Teil zurück, an ihrer Spitze Šešbaṣar, der Fürst von Juda vgl. zu 1_2, der von Cyrus zum Landpfleger ernannt war, und der Hohepriester Josua; daneben zwölf Älteste nach der Zahl der zwölf Stämme, denn diese Zurückkehrenden sahen sich als die Nachfolger von Gesamtisrael an. Die

hochgespannten Erwartungen, von denen diese Leute bewegt waren, gingen nicht in Erfüllung. Sie glaubten, daß nun die von den Propheten verkündigte Vollendungszeit angebrochen sei; statt dessen erwartete sie Not und Sorge allerlei Art. Zwar wurden sie von den im Lande Zurückgebliebenen freundlich aufgenommen, aber die Exulanten hielten sich ängstlich von ihnen, deren Frömmigkeit und Religion ihnen bedenklich war, zurück und schlossen sich wie im Lande des Exils eng zusammen. Die Ernten waren außerordentlich schlecht, und der Verdienst, der sich ihnen etwa darbot, gering, so daß sie alle Mühe hatten, das für ihren Bedarf Unerläßliche zu erschwingen vgl. Hag 1 9 2 15ff., Handel und Wandel ruhten so gut wie vollständig wegen der allgemeinen Unsicherheit; es scheint auch an Uneinigkeit und Feindschaft in der neuen Gemeinde selbst nicht gefehlt zu haben vgl. Zch 8 10. Betreffs des Tempelbaus liegt anscheinend ein Widerspruch zwischen Esr 5 2 und Hag. Zach. einerseits und Esr 5 16 vgl. 3 4 1–5 6 14b andrerseits vor. Nach diesen Nachrichten soll die Grundsteinlegung zum Tempel im zweiten Jahr nach der Rückkehr, nach jenen erst im zweiten Jahr des Darius erfolgt sein. Schrader (StKr 1867 S. 460ff.) und ihm folgend eine größere Zahl von Historikern sahen jene erste Nachricht als durchaus unhistorisch, weil mit der zweiten in unlösbarem Widerspruch stehend, an und behaupteten, daß sie wesentlich auf die Hand des Chronisten zurückgehe. Die Voraussetzung für diese Behauptung eines unlösbaren Widerspruchs ist die Annahme, „daß der Bau vom Beginn desselben bis zur Gegenwart des Redenden ohne irgend eine bedeutende Unterbrechung von statten ging" (Schrader a. a. O. S. 402). Schon Stade (Geschichte II, 123) hat aber demgegenüber hervorgehoben, daß diese Voraussetzung und darum auch die Annahme eines unausgleichlichen Widerspruchs keineswegs zutrifft. Offenbar sei der Chronist durch die Nachricht Esr 5 16 irre geführt, aber diese müsse aus dem Zusammenhang verstanden werden. Die Juden wollen dem Satrapen und Könige gegenüber den Eindruck nicht aufkommen lassen, als seien sie in den Tagen des Darius eigenmächtig vorgegangen, was offenbar nach Hag. und Zach. geschehen war. Um daher diesen Eindruck abzuwehren, stellen sie den jetzt betriebenen Bau als Fortsetzung eines auf königliche Autorität schon früher begonnenen Anfanges dar und der Chronist macht daraus, daß man seit der Grundsteinlegung bis jetzt ununterbrochen an dem Tempel gebaut habe. „Wir haben hier den in der Geschichte so häufigen Fall, daß Ereignisse nach außen in anderm Lichte dargestellt werden als nach innen." Wie weit freilich diese unter Scheschbazar in Angriff genommenenen Arbeiten gingen, ob es sich um mehr als die Errichtung des Altars und daran sich schließende Aufräumungsarbeiten handelte, das läßt sich nicht mehr erkennen, nur das ist sicher, daß diese eben begonnenen Arbeiten sehr bald liegen blieben, und daß erst im zweiten Jahr des Darius der wirkliche Beginn des Tempelbaus erfolgte und zwar wesentlich auf den Antrieb des Haggai und Zacharja vgl. Esr 5 2, welche den religiösen Eifer zu wecken und lebendig zu erhalten verstanden. Vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judentums; Sellin Entstehung der jüdischen Gemeinde II 3ff., 44ff. Haggai betonte, wie in ihrer Lässigkeit in Bezug auf den Tempelbau die Ursache ihres Unsegens, den sie bisher erfahren, liege, wie aber Jahve von nun an sie segnen werde, und alle Bedenken, die sich regten, daß die vorhandenen Mittel doch nicht ausreichen, daß man nichts Ordentliches zu Stande bringen werde, wurden von ihm beseitigt durch den Hinweis auf die bald beginnende messianische Zeit, die in Folge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung der Erde und des Sturzes

der Heidenreiche sich einstellen wird. Zerubbabel sei der von Jahve Erwählte, den er wie einen Siegelring schützen werde. Was hat diese Propheten veranlaßt, grade jetzt mit solchen Hoffnungen hervorzutreten und auf den Tempelbau zu dringen? Wellhausen hat die Anschauung vertreten, daß, während die älteren Propheten durch historische Ereignisse bestimmt seien, während sie an den Wendepunkten der Geschichte auftreten, dies bei Haggai und Zacharja anders sei, sie nehmen lediglich ihren Ausgangspunkt vom Tempelbau, von der Erschütterung des Perserreichs zu Anfang der Regierung des Darius Hystaspis merke man bei ihnen nichts. Aber mit Recht hat Ed. Meyer auf Stellen wie 2 7. 20 hingewiesen, in denen er die Andeutung findet, daß die große Erschütterung der Welt, in Folge deren die Vollendungszeit kommt, sich vorbereitet, und insofern erkannten sie es als ihre Aufgabe, eben jetzt den Tempelbau in die Hand zu nehmen, denn dieser Tempel ist die unerläßliche Voraussetzung dieser messianischen Zeit, das Mittel diese Vollendungszeit heraufzuführen. Darius in seiner großen Behistuninschrift hat uns ausführliche Nachrichten über die gewaltige Erschütterung des Perserreichs in dieser Zeit gegeben. Die Ermordung des falschen Smerdis 521 gab den Anstoß dazu. Während Darius sich gegen den babylonischen Usurpator Nidintubal wandte, fielen Persien, Susiana, Medien, Assyrien, Armenien, die Parther, die Marger, die Sattagyden und die Saken von Darius ab. Der Meder Phraortes riß Armenien, Assyrien, Parthien und Hyrkanien an sich; bei den Persern erhob sich ein zweiter falscher Smerdis und setzte sich in Arachosien fest; bei den Sargatiern und Margern erhoben sich selbständige Prätendenten. Ende Januar 520 eroberte Darius Babylon und zog dann im Sommer gegen Phraortes, während der zweite falsche Smerdis durch Artavardiya niedergeworfen wurde. Während dieses Zuges gegen Phraortes fielen die Babylonier zum zweiten Mal ab unter Aracha, der sich wie Nidintubal für einen Sohn Naboneds ausgab und Nebucadnezar III. nannte. Es gelang dem Feldherrn des Darius, Vindafrâ, diesen Aufstand niederzuwerfen, so daß im Frühjahr 519 Darius wieder in seinem ganzen Reiche als Herrscher anerkannt wurde. Daß diese Begebenheiten den Juden unbekannt geblieben sein sollten, ist völlig undenkbar: grade je mehr einerseits die Gegenwart es ihnen zum Bewußtsein brachte, daß ihre hochgespannten Hoffnungen sich nicht erfüllt hatten, und je mehr andrerseits die Weissagungen der Propheten von großen Welterschütterungen gesprochen, aus denen das Vollendungsreich hervorgehen werde, um so mehr werden Männer wie Haggai und Zacharja ihr Augenmerk auf die Ereignisse der Zeit gerichtet haben. Sie waren ihnen das Anzeichen, daß jetzt für sie die Zeit gekommen sei, das Werk des Tempelbaus in die Hand zu nehmen, werde doch binnen kurzem die Bewegung alle Völker ergreifen und damit der Kampf aller gegen alle beginnen, in Folge dessen das heidnische Weltreich zusammenbrechen wird. Wohl gelang es den Persern verhältnismäßig schnell dieser Bewegungen Herr zu werden, aber Ed. Meyer weist mit Recht darauf hin, daß man in Judäa von den Siegen zunächst wohl nur dunkle Kunde gehabt, und den offiziellen Siegesnachrichten, nachdem die Hoffnung einmal lebendig geworden war, Zweifel entgegengesetzt haben wird, er erinnert auch daran, wie das letzte Orakel des Zacharja vom 4. 9. 518 deutlich die inzwischen eingetretene Wendung der Dinge offenbart und zeigt, wie man sich mit der bittern Enttäuschung auseinander zu setzen suchte vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judentums 1896, S. 79 ff. Nach alledem kann darüber kein Zweifel sein, daß auch bei Haggai und Zacharja wie bei den vorexilischen Propheten politische Ereignisse bestimmend für ihr Auf-

treten gewesen sind. Im Übrigen unterscheiden sich diese Propheten in nicht zu verkennender Weise von ihren Vorgängern vor dem Exil.

§ 3. Charakteristik und religiöse Bedeutung des Haggai.

Ein wesentlicher Unterschied dieses ersten nachexilischen Propheten von den vorexilischen, von denen sich diese Zeit scharf geschieden wußte vgl. zu Zch 1₄, besteht darin, daß die letzteren in erster Linie Bußprediger sind, welche die Aufgabe haben, das Volk zur Umkehr zu rufen und den verstockten Zeitgenossen Gottes in nächster Nähe bevorstehendes Strafgericht zu verkündigen. Anders ist das bei Haggai und Zacharja. Nicht der Ruf zur Buße und die Verkündigung des bevorstehenden Gerichts bildet den Mittelpunkt ihrer Predigt, vielmehr liegt der letztere Gedanke, daß Israel abermals von Jahve vernichtet werden könnte, ganz außerhalb ihres Gesichtskreises, weil sie der Überzeugung leben, daß die in der Gemeinde lebendige Wahrheit zum Sieg über die Welt kommen muß; sie gehen auch nicht darauf aus wie ein Amos u. a. das übermütige, auf äußere Machtmittel vertrauende Geschlecht zu demütigen — zu einer solchen Predigt fehlten die historischen Vorbedingungen —, sondern ihr ganzes Bestreben richtet sich darauf, den Mut ihrer Zeitgenossen neu zu beleben. Darum tritt jetzt die Verheißung in den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Predigt, die Bußpredigt kommt nur nebenbei in Betracht, wie sich das bei Zacharja darin zeigt, daß er ohne einen Übergang zu machen, sofort zu den Verheißungen sich wendet. Beide, Haggai und Zacharja, setzen mit dem vollendeten Tempelbau den Anbruch der messianischen Zeit, und bei beiden erscheint der Davidide Zerubbabel als der verheißene messianische König, eine Erscheinung, deren Gründe bei Zacharja uns ziemlich deutlich entgegentreten. Vorbedingung für diese messianische Zeit ist bei beiden eine in kurzem bevorstehende Erschütterung der gesamten Welt und Vernichtung nicht etwa eines d. i. des persischen Reiches, sondern der heidnischen Reiche überhaupt. Es treten uns eben hier die ersten Anfänge von jenem Gegensatz von Gottes- und Weltreich entgegen, den Daniel in voller Schärfe bietet: die Jahrzehnte lange Feindschaft, welche die Juden erfahren hatten und noch erfuhren, und die wenigstens zum Teil ihren Grund in dem religiösen Gegensatz hatte, war die Ursache zu dieser Erscheinung.

Bei beiden Propheten treten uns die ersten Anzeichen der absterbenden Prophetie entgegen. Als solche ist gewiß das Schwinden der Unmittelbarkeit des prophetischen Inspirationsbewußtseins anzusehen, das sich in dem unermüdlichen Eifer zeigt, mit dem beide Propheten betonen, daß das von ihnen verkündigte Wort eben Jahves Wort ist. Daß endlich die veränderte Stellung, welche Tempel und Kultus in dieser Zeit einnehmen, bestimmend dafür gewesen ist, daß die Frage des Tempelbaus in der prophetischen Predigt im Mittelpunkt steht, — das bedarf keiner ausführlicheren Darlegung. Bei Haggai ist in dieser Beziehung 2₁₀ff. charakteristisch, wo der Prophet darlegt, daß mehr Eifer für das Heilige d. i. den Tempel usw. allein ihnen helfen könne.

Dies Stück 2₁₀—₁₄ ist aber noch nach einer andern Seite von Bedeutung für die Beantwortung der Frage, welche Bedeutung Haggai für die religionsgeschichtliche Entwicklung hat. Wie Rothstein gezeigt, handelt es sich bei der an Haggai gerichteten Frage um die Beteiligung des ʿam hāʾāreṣ am Tempelbau und Kultus der Gemeinde. Wesentlich auf die Wirksamkeit des Haggai und Zacharja wird die

Entscheidung zurückzuführen sein, daß dieser im Lande vorgefundenen Mischbevölkerung die Zulassung zum Tempelbau und Kultus versagt wird. Das ist der entscheidende Schritt zu der für die nachexilische Gemeinde charakteristischen Abgeschlossenheit. Durch diese Tätigkeit wie durch die vorher erwähnte Bemühung um den Tempelbau, die eine ganz andere Wertung des Kultus, als die vorexil. Propheten sie hatten, zur Voraussetzung hatte, ist Haggai zu einem der wichtigsten Faktoren für die Entstehung des Judentums geworden, vor ihm Ezechiel und nach ihm Esra und Nehemia bezeichnen die Hauptstationen zu diesem Ziel.

§ 4. Literatur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten I Haggai 1865. L. Reinke Der Prophet Haggai 1868. W. Pressel Commentar zu den Schriften des Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870. J. J. S. Perowne Haggai and Zecharjah Cambridge 1893. T. André Le prophète Aggée Paris 1895. W. Böhme in ZATW VII, 215ff. J. D. Anderson The religions teaching of Hag. and Zach. Biblic. World XIV, S. 195ff. J. Boehmer in Neue kirchliche Zeitschrift 1901 Sept. 718ff. Ed. Sievers Metrische Studien I Textproben 1901, 494f., Alttest. Miscellen IX, 1907. J. C. Matthes Hag 1_9 2_{15-19} ZATW 1903 S. 123ff. T. K. Cheyne Critica sacra II 1903, 174f. Budde in ZATW 1906 S. 7ff. J. W. Rothstein Juden und Samaritaner 1908 vgl. auch J. W. Rothstein Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen. K. Marti in Kautzsch Übersetzung 1910. Procksch Die nachexil. Propheten 1917.

---

1 [1]Im zweiten Jahre des Königs Darius, im sechsten Monat am ersten Tage
des Monats, erging Jahves Wort durch den Propheten Ḥaggai an Zerubbabel,
den Sohn des Še'alti'el, den Landpfleger von Juda, und an Jehošuʿa, den

---

I. Kap. 1. 1–12. 14. Die Ermahnung zum Tempelbau und ihr Erfolg. Im vollen Gegensatz zu seinen Volksgenossen, welche mit Rücksicht auf die bedrängte Gegenwart die Zeit zum Tempelbau noch immer nicht für gekommen hielten, weist Haggai darauf hin, daß umgekehrt alle Bedrängnisse der Gegenwart ihren Grund darin haben, daß sie den Tempel noch nicht wieder aufgebaut haben, so daß Jahve in ihrer Mitte auch nicht wohnen kann v. 1–11. Zu Kap. 1 vgl. Sievers Metrik S. 494f.

Die Überschrift v. 1 ist integrierender Bestandteil des Abschnittes. Die Art der Datierung weicht von der der vorexilischen Zeit stark ab. Während in der vorexilischen Zeit das bürgerliche Jahr von Herbst bis Herbst gerechnet wurde, beginnt man in der exilischen Zeit, unter dem Einfluß der Babylonier, das bürgerl. Jahr vom Frühling an zu datieren, und während man ehedem die Monate mit ihren althebräischen Namen (Abib, Ziv usw.) nannte, gingen nun in der neuen Aera die alten Namen verloren und man bezeichnete jetzt die Monate durch Zahlen, denen noch später auch die babylonisch-syrischen Namen beigesetzt werden. Dieser sechste Monat entspricht also etwa dem September vgl. Wellh. Proleg.[5] S. 110 und meine Archäol. I, S. 218ff. Zu יום אחד und שנת שתים als Stat. konstr.-Verhältnis vgl. K. § 134p. דריוש ist Hebraisierung des keilinschriftlichen Dārayavauš = Darius,

Sohn des Jehoṣadak, den Hohenpriester also: ²So spricht Jahve der Heerscharen: dies Volk spricht also: *jetzt ist* noch nicht die Zeit für den Bau des Hauses

---

Sohn des Hystaspes. Zu ביד חגי vgl. Hos 1 2. Die Propheten sind nach späterer Auffassung nur die Mittler der Offenbarung. LXX hat nach חגי הנביא noch gelesen לֵאמֹר אֱמֹר, ein Zusatz, der durch 2 1 f. 10. 20 f. nicht als echt erwiesen wird, sondern der auf einem Nachtrag aus 2 1 beruht. Budde macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sich mit der Angabe des Vermittlers (ביד) und des Empfängers (אל) die Anweisung: „sprich zu" nicht verträgt. Zu זרבבל בן שאלתיאל vgl. I Chr 3 19, wo פדיה st. שאלתיאל als Vater genannt wird, während Esr 3 2 5 2 mit Hag 1 2 stimmt. Offenbar hat es eine doppelte Tradition darüber gegeben. Rothstein entscheidet sich mit Recht für die in I Chr 3 19. Er macht darauf aufmerksam, daß es begreiflich sei, wenn man den Mann, in dem man hernach den Träger des großen Erbes Davids erblickte, zu einem Sohn des Erstgebornen des Jojachin machte vgl. Genealogie des Königs Jojachin S. 23, daß dagegen umgekehrt die Entstehung der Tradition der Chron. nicht begreiflich wäre. Fälschlich hat Wellh. wie schon der Chronist diesen Zerubbabel mit dem Esr 1 8. 11 5 14. 16 genannten Šešbaṣar identifiziert, unter dem als הנשיא ליהודה die Rückkehr der Gola mit Erlaubnis des Cyrus erfolgte. Zunächst ist Wellh.s Vermutung zweifellos richtig, daß ששבצר kein iranischer, sondern ein babylonischer Name ist, und zwar hat Ed. Meyer auf Grund der LXX, spez. des cod. Luc. Σασαβαλασσάρης (was wohl urspr. war Σαναβαλασσάρης), die Vermutung ausgesprochen, daß ששבצר korrumpiert und an babyl. Sin-bal-uṣur zu denken ist, eine Vermutung, die er durch I Chr 3 18 zu stützen sucht, wo als Sohn des deportierten Jojachin neben Šealtiel unter mehreren andern Brüdern ein שנאצר erscheint, ein Name, der den ersten und dritten Bestandteil jenes Namens enthalte, während das Mittelglied ausgefallen sei, eine vielleicht im gewöhnl. Leben öfter vorkommende Verkürzung. Dieser שנאצר und jener ששבצר seien offenbar dieselbe Person = Sin-bal-uṣur, sie gehörte der davidischen Familie zu und führte drum mit Recht Esr 1 8 den Titel הנשיא ליהודה. Ohne Zweifel sei er im babylon. Exil geboren, nachdem Jojachins Stellung durch Amilmarduk 561 eine wesentlich andere geworden: er wurde seitdem als König behandelt und erhielt so wohl auch die Möglichkeit, sich einen Harem zu halten. Daß die Juden im Exil babylonische Namen annahmen, ist nichts Ungewöhnliches gewesen vgl. Danielbuch, und die Einsetzung eines Juden in die Statthalterschaft von Juda entspricht durchaus der von Herodot III, 15 uns bezeugten persischen Sitte. Gegen die Identifikation von Scheschbaṣar und Zerubbabel sprechen Esr 1 11 5 14 vgl. mit 5 2. Von besonderer Bedeut. ist ferner I Chr 3 7, dessen Text urspr., wie Rothst. nachgewiesen hat, lautete: פדיה הוא שנאצר. Gegen eine Identifikation spricht aber auch unser Text von Esr 5 insofern, als Zerubbabel, als er vom Satrapen von Syrien betreffs des Tempelbaus zur Rede gestellt wird, sich nicht etwa auf einen ihm selbst gegebnen Befehl des Cyrus beruft – was er hätte tun müssen, wenn er mit Šešbaṣar identisch war – sondern auf einen dem Šešbaṣar vom Cyrus gegebnen Befehl und die angeblich oder wirklich 18 Jahre vorher vollzogene Grundsteinlegung vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judentums S. 75 ff. Zu פחה als assyr. Titel vgl. Schrader Keilinschr. u. AT.² S. 186. Zu הכהן הגדול vgl. m. Arch. II, S. 106 f.: wir haben nächst Lev 21 (H.) in Hag. und Zach. die ältesten Quellen, in denen der Hohepriester scharf heraustritt, noch Ezechiel übergeht ihn mit Stillschweigen. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß die Worte von אל זרבבל bis הגדול erst unter Einfluß von 2 2. 12 hier in den Text eingedrungen sind, denn als vorwiegend angeredet ist offenbar das Volk zu denken, das 2 12 ausdrücklich genannt wird (Sellin), während die Rede sich nirgend an die beiden Genannten ausdrücklich wendet. Mit העם הזה v. 2 verweist Hag. vielleicht auf das jetzt zur Neumondsfeier versammelte Volk, vielleicht aber steht es auch mit jenem Nebenbegriff, den der Ausdr. bei Jes. so oft hat vgl. Jes 8 6. Mit Recht hat Hitz. an עֶת־בֹּא Anstoß genommen: der Ausdr. ist ein so geschraubter, daß man ihn nicht wird für ursprünglich halten können. Da nun das erste Wort sich ohne Schwierigkeit עַתָּ vokalisieren läßt vgl. Ps 74 6 Ez 23 43, so wird man auch

Jahves *gekommen*. [3]Und es erging Jahves Wort durch den Propheten
Haggai also: [4]Ist es für euch Zeit, in getäfelten Häusern zu wohnen, während
dies Haus wüste ist? [5]Und nun, so spricht Jahve der Heerscharen: achtet auf euer
(bisheriges) Geschick: [6]ihr säet viel und bringt wenig ein, ihr esset, aber nicht um
satt zu werden, ihr trinket, aber nicht um voll zu werden; ihr kleidet euch, aber
nicht um warm zu werden, und wer um Lohn arbeitet, arbeitet um Lohn in einen

---

das zweite als Perf. zu lesen haben. Zu לֹא im Sinne von „noch nicht" vgl. Gen 2$_5$ Ps 139$_{16}$ Job 22$_{16}$ u. ö. Übrigens übers. die sämtl. Verss. das erste עת nicht. Ohne Zweifel setzt dieses Wort voraus, daß die Juden nach der Rückkehr den Tempelbau nicht in Angriff genommen haben. Dasselbe folgt aus Zacharja, und mit beiden stimmt die aramäische Quelle des Buches Esra, nur der Chronist weiß davon zu erzählen, daß die Juden im zweiten Jahre nach der Rückkehr den Tempelbau in Angriff genommen haben (Esr 3). Infolge der Feindseligkeiten der Samaritaner sei er liegen geblieben und erst im zweiten Jahr des Darius wieder aufgenommen. Begreiflich genug ist diese Lässigkeit der nachexil. Gemeinde: einers. hatten sie sich während des Exils daran gewöhnt, auch ohne Tempel ihre Religion zu pflegen, andrers. wirkte zu dieser Stellung sehr stark der Rückschlag mit, den ihre hochgespannten Erwartungen sehr bald erfuhren: sie glaubten, daß mit der Rückkehr der Gola die messian. Zeit anbrechen und alle Not ein Ende haben würde, aber diese Hoffnung war vergeblich, ja sie erfuhren täglich mehr den Druck der Zeit vgl. Schrader in StKr 1867 S. 460ff. Auf Grund unsers Proph. sowie des Zacharja haben Wellh. u. a. die Unechtheit der Urkunde Esr 5$_8$ff. und spez. von 5$_{16}$ behauptet, nach welchem Vers Šešbaṣar bald nach der Rückkehr den Grund zum Tempel gelegt haben soll. Ed. Meyer hat das bestritten und ist wieder für die Echtheit der Urkunden in Esr 5f. eingetreten. Wenn 5$_{16}$ wirklich sagen will, daß von der Grundsteinlegung bis zur Gegenwart ohne wesentliche Unterbrechung an dem Tempel gebaut ist, ist der Gegensatz allerdings ein unausgleichbarer. Aber diese Auffassung ist nicht notwendig: Dem persischen Satrapen gegenüber, der die Berechtigung der Juden zum Tempelbau beanstandet, betonen sie mit möglichster Schärfe, daß ihr Unternehmen nichts neues ist, sondern nichts als die Fortsetzung dessen, was von Reichswegen schon früher einmal in Angriff genommen ist. Daran hindert sie nicht, daß sie für sich selbst jenes erste Beginnen vielleicht ganz anders beurteilen. „Wir haben hier den in der Geschichte so häufigen Fall, daß Ereignisse nach außen in ganz anderm Lichte dargestellt werden als nach innen" vgl. Bertholet zu Esr 5$_{16}$. Vgl. übrigens Ed. Meyer a. a. O. S. 41ff. v. 3 erwartet man nicht, da ja unmittelbar vorher hervorgehoben war, daß Jahve sein Wort an Hag. hatte ergehen lassen. Offenbar ist v. 3 von Jemand eingeschoben, der v. 4 von dem Wort des Volks ausdrücklich unterscheiden wollte (Budde). Zu אתם v. 4 als Verstärkung des לכם vgl. K. § 135g. Statt בבתיכם ist zu lesen בבתים (Oort). Zu ספן vom Bekleiden der Wände mit kostbarem Holzwerk vgl. Jer 22$_{14}$ I Reg 7$_7$. Zu dem Ged. des Verses vgl. II Sam 7$_2$. Die vv. 5. 6 weisen darauf hin, wie der Unsegen, den sie erfahren haben, eben die Folge ihrer Lässigkeit ist. Statt זרעתם ist vielleicht zu lesen זֶרַע vgl. v. 9 (Budde). דרכיכם ihr Geschick in der Vergangenheit. Zu den Inff. als Fortsetzung des Verb. fin. vgl. K. § 113z. הָבֵא ist Term. für das Einbringen der Ernte (תְּבוּאָה). Der Schluß des Verses will wohl sagen, daß der Lohn sehr schnell aus dem Beutel wieder entschwand, er war eben nur ein außerordentlich geringer und genügte nicht zur Befriedigung der nötigsten Bedürfnisse vgl. Zch 8$_{10}$. Statt משתכר ist mit mehreren codd. יִשְׂתַּכֵּר zu lesen (André). v. 7. 8 unterbrechen den Zusammenhang zwischen v. 6 und v. 9, denn offenbar geht die Gedankenreihe in v. 6 in v. 9 weiter fort. Diese Schwierigkeit, die v. 8 im jetzigen Zusammenhange bietet, wird sich nicht dadurch beseitigen lassen, daß man v. 8 an v. 4 anschließt (Budde), sondern nur so, daß man v. 9–11 hinter v. 5. 6 setzt, so gewinnt man einen geschlossenen Zusammenhang, zu dem v. 7a. 8 die praktische Schlußfolgerung bringt: ist es so, daß aller Unsegen der Vergangenheit die Folge ihrer Selbstsucht ist, dann gilt es damit zu brechen und Hand

löchrigen Beutel. [9]Ihr wartetet auf viel, und *es war* wenig, und brachtet ihr es
ein in das Haus, so blies ich darein. Weswegen? spricht Jahve der Heerscharen –
wegen meines Hauses, das wüste ist, während ihr, ein jeder für sein Haus rennt.
[10]Darum hielt über euch der Himmel *seinen* Tau und die Erde ihren Ertrag zurück.
[11]Und ich habe eine Dürre herbeigerufen über die Erde und über die Berge und
über das Getreide und über den Most und über das Öl und über *alles*, was das
Land hervorbringt, und über Menschen und über Vieh und über alle Arbeit *ihrer*
Hände. [7]So spricht Jahve der Heerscharen: achtet auf euer Geschick. [8]Steiget

---

ans Werk zu legen. Wahrscheinlich hat die Zerreißung dieses urspr. Textes den Einschub von v. 7 bezw. 7b zur Folge gehabt. So mit Recht Sellin. ההר das Gebirge, d. h. die Berge im Süden Jerusalems. Es ist möglich, daß damals diese Berge noch bewaldet waren vgl. Neh 2_{8} 8_{15}. Das Holzwerk des Tempels war bei der Zerstörung des Tempels verbrannt und mußte neu herbeigeschafft werden; die alten Steine konnten wieder verwandt werden; wahrscheinlich hatte man aber auch Steinbrüche in der Nähe vgl. 2_{15}. LXX hat κόψατε, das auf וּבְרֵאתֶם st. והבאתם führt und viell. den Vorzug vor MT verdient, da das Fällen den Nachdruck hat. Die Worte וארצה בו ואכבד bilden den Gegensatz zu ihrem in v. 5f. und 9–11 herausgehobenen Geschick in der Vergangenheit. Besser wird man אֶכָּבֵד lesen und בו hinter dieses Verb. setzen. Demnach müssen die Verba eine Verheißung enthalten: Jahve wendet dem Volk wieder sein Wohlgefallen zu und verherrlicht sich an ihm, indem er die Fülle seines Segens über dasselbe ausschüttet. Mit einem Wort: der Tempelbau ist die unerläßliche Bedingung für das Kommen der messian. Zeit. Ein Grund, die LA des Ketib zu verlassen, liegt nicht vor. v. 9–11 bilden die Forts. zu v. 6, sie weisen hin auf den ihnen zu Teil gewordenen Mißwachs, der lediglich in ihrer Selbstsucht und dem mangelnden Eifer für Jahves Haus begründet war. Zum Inf. פנה im Sinn des Perf. und zwar der 2. Pers. Plur. vgl. והבאתם vgl. K. § 113ff. Auffallend ist והנה למעט. Gewöhnlich macht man הרבה zum Subj. und erkl.: „siehe, es ward zu Wenigem", aber die prädikat. Fassung des למעט nach הנה ist unmöglich: es ist mit LXX וְהָיָה st. והנה zu lesen und ל vor מעט zu tilgen vgl. 2_{16}. Nicht genug damit, daß sie wenig ernteten, auch das Weuige war ohne Segen, und Jahve blies darein, so daß es wie Spreu vor dem Winde zerstob vgl. v. 6. Wellh. will נפח mit ב im Sinn von „durch Zauber verderben" fassen vgl. zu Mal 1_{13} und הפיח ב Ps 10_{5}, auch sonst hat das Anblasen von Personen oder Dingen durch Gott oder Menschen die Bedeutung: sie durch Zauber verderben vgl. Wellh. Arab. Heident.[2] S. 159f. L. Bauer in ZDPV 1899 S. 9 Freilich kann das Anblasen auch in bonam partem wirken vgl. Ez 37_{9}f. Joh 20_{22} ZATW XXIII S. 123. Zu מֶה vgl. G.-K. § 37f. ואתם וגו׳ ist ein dem Vorhergehenden untergeordneter Zustandss., der den Hauptgrund: ihre Selbstsucht, scharf heraushebt. ל führt den Zweck ihres Laufens d. h. ihres emsigen Tuns und Treibens ein. Zu רוץ vgl. Prv 1_{16} Jes 59_{7}. Wellh. liest רָצִים und בְּבֵיתוֹ. v. 10f. ziehen den Schluß aus der in v. 9fln. herausgehobenen Sünde. LXX hat עליכם nicht, da es aber seinen guten Sinn und auch an dieser Stelle hat, ist es nicht zu tilgen, LXX hat es wohl nach dem vorhergehenden Wort übersehen vgl. Budde. Das מן vor טל könnte man natürlich nicht partitiv: einen Teil des Taus, sondern man müßte es privativ fassen, so daß מטל = מהיות טל wäre. Da aber כלא mit dem Akkus. konstr. wird, so liegt die Vermutung nahe, daß מ vor טל durch Dittographie aus dem schließenden ם des vorhergehenden Wortes entstanden ist, und der ursprüngl. Text טַלָּם und הַשָּׁמַיִם vgl. Zch 8_{12} lautete (Wellh.). חֹרֶב in v. 11 ist wohl absichtlich mit Rücks. auf חָרֵב v. 9 gewählt. Da ועל אשר תוציא zusammenfaßt, so ist das von den Verss. gebotene כל vor אשר wohl ursprünglich. Am Schluß von v. 11 ist wohl mit LXX Syr. כַּפֵּיהֶם zu lesen. Läßt man auf v. 11 den v. 7a. 8 folgen, so liegt die Notwendigkeit der Annahme, daß unser Text verstümmelt sei (Budde), nicht vor: v. 8 ist der

aufs Gebirge und *fället Holz* und baut das Haus, daß ich Wohlgefallen daran
habe und an ihm mich verherrlichen werde, sagt Jahve. [12]Und Zerubbabel, der
Sohn des Šeʾaltiʾel, und Jehošuʿa, der Sohn des Jehoṣadak, und das ganze übrige
Volk hörten auf die Stimme Jahves, ihres Gottes, und auf die Worte des Pro-
pheten Haggai, wie ihn Jahve *zu ihnen* gesandt hatte, und das Volk fürchtete
sich vor Jahve. [14]Und Jahve weckte den Geist Zerubbabels, des Sohnes des
Šeʾaltiʾel, des Landpflegers von Juda, und den Geist Jehošuʿas, des Sohnes Jeho-
ṣadaks, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, daß sie
kamen und am Hause Jahves der Heerscharen, ihres Gottes, arbeiteten.
[15]Am 24. Tage des Monats, im sechsten (im zweiten Jahr des Königs

---

Zielpunkt, dem der Prophet von Anfang an zustrebt. An diese Rede des Proph. schließt sich v. 12. 14 an, die kurz auf den Erfolg derselben hinweisen. **v. 12.** Zerubbabel, Josua und das gesamte Volk hörten auf Haggais Worte und ließen sich dazu bewegen, den Tempelbau zu beginnen. שַׁלְתִּיאֵל vgl. v. 14. 2,3 sonst שְׁאַלְתִּיאֵל. כל שארית העם bezeichnet die Gesamtheit der zurückgekehrten Exulanten vgl. v. 14 2,2 und Zch 8,6. Statt ועל דברי ist viell. וְאֶל־דברי zu lesen, da על häufig in der späteren Zeit mit אל verwechselt wird vgl. Gen 28,7 Ex 6,9 Jos 1,17 u. ö. Der Satz כאשר וגו׳ gibt eine nähere Bestimmung zum vorhergehenden דברי חגי הנביא: es waren nicht Haggais eigne Worte, sondern die, welche er gemäß göttl. Auftrag ausgesprochen hatte. LXX Syr. Trg. Vulg. übers. ein אֲלֵיהֶם; da das für das Verständnis notwendiger ist als אלהיהם, so verdient die Vermutung Beachtung, daß אלהיהם aus אליהם entstanden ist, ursprünglich war gewiß nur אלהם geschrieben. העם ist viell. eingeschoben, um Zerubbabel und Josua zu stützen. Der letzte Satz und **v. 14** heben die Folgen dieses Hörens heraus: sie fürchteten sich vor Jahve, um dessen Wohnung sie sich bisher in ihrer Selbstsucht nicht gekümmert hatten, und so legten sie Hand an das von Hag. geforderte Werk. רוח ist der Sitz der Willenskraft: diese hatte bisher geschlummert, nun weckte sie Jahve vgl. I Chr 5,26 II Chr 21,16 Esr 1,1. 5, und sie begannen die Beratungen und Überlegungen, infolge deren sie den Bau begannen.

II. **1, 15. 13. 2, 15–19.** Das zweite Wort des Haggai am 24. Tage des 6. Monats, dem Tage der Grundsteinlegung des Tempels. **v. 15** bietet im jetzigen Zusammenhang Schwierigkeiten. Da die erste Rede ihr Datum hat, so bliebe nur die Möglichkeit, v. 15 eng mit v. 14 zu verbinden, wie das Budde versucht hat, der daher מיום st. ביום lesen will. Aber auch so ist die Stellung dieser Zeitbestimmung hinter v. 14 auffallend, man sollte sie der sonstigen Art entsprechend vor v. 14 erwarten. Erst durch Verbindung mit den vv. 13. 2,15-19 gewinnt sie ihre rechte Bedeutung. Wahrscheinlich ist der Vers jetzt verstümmelt, wie schon Sellin Entsteh. der jüd. Gem. S. 50 vermutete; eine Angabe, was an diesem Tage geschah, muß ausgefallen sein: wahrscheinlich folgte ein Hinweis auf die Grundsteinlegung durch Zerubbabel. Auffallend ist בששי, man erwartet הששי. Vielleicht erklärt sich der MT. von der Annahme aus, daß ursprünglich nur לחדש geschrieben war, weil der Verf. nach 1,1 diesen Ausdruck für deutlich genug hielt. Ein Leser schrieb erläuternd an den Rand בששי, der dann in den Text eindrang. Die Bedeutung dieser Zeitbestimmung hat erst Rothstein im Anschluß an Sellins Vermutungen richtig erkannt, der die ohne Zeitangabe in 2,15-19 berichtete Rede mit dieser Zeitangabe in Beziehung setzte, da unmöglich diese Worte am 24. 9., der 2,10 genannt wird, gesprochen sein können, denn nach 2,3 ff. wurde schon am 21. Tag des 7. Monats am Tempel gebaut. Verbindet man 1,15 mit 2,15 ff., so wird 2,19 und 2,3 ff. verständlich. Auch 2,20 würde nicht verständlich sein, wenn 2,15 ff. am 24. 9. vgl. 2,10 gesprochen wäre, in diesem Falle wäre 2,20 ff. das dritte Wort des Hag. Freilich kann 2,15 nicht unmittelbar auf die Zeitbestimmung 1,15 gefolgt sein: ועתה setzt ein Wort vorher voraus. Das liegt offenbar in 1,13 vor, der jetzt den Zusammenhang zwischen 1,12 und 14 sprengt, erst vor 2,15 hat er seine rechte Stelle: nach dem Hinweis auf den nun wieder einsetzenden Segen

Darius) . . . . . . [13]Und es sprach Haggai der Bote Jahves nach der Botschaft Jahves zu dem Volk also: ich bin mit euch, Spruch Jahves. 2 [15]So merket nun auf von diesem Tage an und weiterhin, bevor man Stein zu Stein legte im Tempel Jahves, [16]*wie erging es euch da*? *Man kam* zu einem Haufen von zwanzig Maß, da waren es zehn. *Man kam* zu einer Kufe, um fünfzig Maß zu schöpfen, da waren es zehn. [17]Ich habe euch mit Brand und mit Gilbe und mit Hagel alle Werke eurer Hände geschlagen und doch *kehrtet ihr

---

paßt die Aufforderung, in die Zukunft zu schauen, in der Jahve sie von nun an segnen wird. Hoonacker u. a. sehen hier eine fortlaufende Mahnung zum Rückblick in die Vergangenheit. Aber der Rückblick in die Vergangenheit, der v. 16–17 vorliegt, ist nur der dunkle Untergrund, auf dem sich die Zukunft um so heller abhebt, sie mit ihrem Segen ist es, auf den sie achten sollen. Demnach kann auch keine Rede davon sein, das erste מעלה „rückwärts", das zweite „vorwärts" zu übersetzen. Wahrscheinlich hat v. 13 bei der Versetzung eine Veränderung erfahren: Haggai wird sonst immer הנביא genannt, nur hier מלאך יהוה, neben dem במלאכות יהוה besonders auffallend ist, auch wenn man statt ב ein כ liest und an 1_{12} erinnert. Wahrscheinlich gehen diese Worte auf den bezw. die Redaktoren zurück. Von dieser Auffassung von v. 13 vor 2_{15} aus haben wir auch keine Veranlassung, 15a als redaktionelle Klammer (Rothst.) anzusehen. Sprachlich ist מטרם nicht ohne Schwierigkeit, Ehrlich nennt es mit Recht unhebräisch, die Zeit, wo eine gewisse Handlung noch nicht stattfand, eignet sich nicht zum terminus a quo, denn sie entspricht nicht einem bestimmten Zeitpunkt, sondern der ganzen vorangegangenen Vergangenheit, deshalb will Sellin בטרם lesen, aber die Konstr. mit dem Inf. ist abnorm, gewöhnlich steht das Impf. Zwar haben wir in Zeph 2_{2} בטרם mit dem Inf., aber diese Stelle ist sicher verderbt. Deshalb ziehe ich das von Ehrlich vorgeschlagene מִיום vor. Es ist möglich, daß der Prophet bei dem שום אבן אל אבן an die Grundsteinlegung gedacht und darum absichtlich אל st. על gebraucht hat (Procksch), da in Babel stets der neue Grundstein neben den alten gelegt wurde vgl. Keilinschr. Bibliothek III, 2 S. 81. 85. 89. 92f. 95. 103. 111. Vielleicht ist auch absichtlich vom היכל י׳ die Rede, während sich $1_{2.4.8.14}$ $2_{3.7}$ בית י׳ findet, letzteres bezeichnet das Heiligtum in seinem gesamten Umfang, jenes das eigentl. Tempelgebäude, die Wohnstätte Jahves. Zu v. 15 gehört noch das erste Wort in v. 16 מהייתם, das aber sicher verderbt ist, schon dem Suff. fehlt die Beziehung. LXX las wahrscheinlich מִי הֱיִיתֶם vgl. Ruth 3_{16} Am $7_{2.5}$. Statt des zweimaligen בָּא ist entsprechend der gleichen Schilderung der Vergangenheit in 1_{9} der Inf. בֹּא zu lesen. Zu der Auslassung der Maßangabe bei עשרים und חמשים vgl. K. § 134n. Jedenfalls ist פורה neben חמשים keine Maßangabe. Entweder haben wir in פורה eine in den Text eingedrungene Glosse oder es ist ein durch Haplographie von מ entstandener Fehler, also מִפּוּרָה zu lesen, beides ist freilich nicht ohne Schwierigkeiten, jenes, weil פורה der seltenere Ausdr. ist, dies, weil ein einfaches ממנו genügt hätte. v. 17 stimmt in den ersten vier Worten mit Am 4_{9}, daher ist der Vers meist als Einschub angesehen. Demgegenüber betont Sellin, daß Amos nichts vom Hagel und der Arbeit der Hände habe, auch das rätselhafte אין אתכם אלי erkläre sich nur als Konfusion der alten LA Haggais אין אתכם אני 1_{13} 2_{4} und der Glosse eines Lesers, der in Erinnerung an Am 4_{9} לא שבתם אלי am Rande notiert hatte. Letztere LA vertritt LXX allein. Aber bei dieser Verteidigung Sellins ist die Tatsache außer Acht gelassen, daß man diesen v. 17 normaler Weise vor v. 16 erwartet. Erklärlich wird diese Stellung nur von der Annahme aus, daß v. 17 ursprünglich am Rande stand: es ist der Versuch eines Lesers, den v. 16 herausgehobenen Tatbestand zu erklären, er tut es mit Hilfe von Am 4_{9}, zu dem er Eigenes hinzutut. Das von LXX gelesene ולא שבתם אלי ist wohl durch einen Abschreiber, der 1_{13} 2_{4} im Sinne hatte, in unsern Text verwandelt. Vom Rande ist dann dieser Zusatz hinter v. 16 in den Text eingedrungen. Vor v. 18, der die Mahnung, in die Zukunft zu schauen, wiederaufnimmt, scheint ועתה in einigen

nicht um zu mir, Spruch Jahves. 18So merket doch auf von diesem Tage an
und weiterhin: am 24. Tage des neunten (?) von dem Tage an, da Jahves
Tempel gegründet wurde, merket auf. 19*Schwindet* die Saat noch hin im
Speicher? Und trägt Weinstock und Feigenbaum und Granatbaum und Ölbaum
noch keine Früchte? Von diesem Tage ab will ich segnen.
2 1Im siebenten Monat am 21. Tage erging das Wort Jahves *an* den
Propheten Ḥaggai also: 2sage doch zu Zerubbabel, dem Sohn des Še'alti'el, dem
Landpfleger von Juda, und zu Jehošuʿa, dem Sohn des Jehoṣadak̄, dem Hohen-
priester und zu dem ganzen übrigen Volk also: 3Wer ist unter euch übrig, der dies
Haus noch in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr es jetzt?
Ist es nicht wie nichts in euren Augen? 4Und nun fasse Mut, Zerubbabel, spricht
Jahve, und fasse Mut, Jehošuʿa, Sohn des Jehoṣadak̄, du Hoherpriester, und fasset
Mut, all ihr Leute des Landes, spricht Jahve, und treibet das Werk, denn ich bin
mit euch, spricht Jahve der Heerscharen, 5*entsprechend dem Bund*, den ich

Handschr. gestanden zu haben vgl. LXX codd. 68. 87. 97. 228. 310. Der v. 18b von מיום bis zum Schluß des Verses ist Glosse, die durch das am Schluß wiederholte שימו לבבכם gekennzeichnet wird. Zweifelhaft ist die Erklärung von v. 19. Gewöhnlich sieht man hier eine Frage, auf die man „nein" erwartet, so daß also gesagt wäre, daß die Saat hat ausgesät werden können, denn der 24. 9. entspricht etwa dem Anfang Dec. Der Frühregen ist also zu rechter Zeit eingetreten und hat die Felder für die Saat aufnahmefähig gemacht. Aber dabei kommt man in Schwierigkeiten mit dem folgenden Satz, wie Sellin mit Recht hervorhebt: Weinstock, Feigenbaum usw. setzen ihre Früchte erst verschiedene Monate später an, demnach würde ein Hinweis auf sie in dieser Zeit unverständlich sein. Dazu kommt, daß mit dem Hinweis auf die geschehene Aussaat für die Zukunft noch nichts gesagt ist, auch früher hat man gesäet vgl. 1_{6}, aber trotzdem nichts geerntet. Auch Budde macht diese Bedenken geltend. Er will hinter הזרע einschieben זֹרֵעַ und will מִגֹּרֶן lesen: ob noch die Saat auf dem Tennenplatz keime, aber dagegen macht Sellin geltend, daß ja Dürre und Schwund der Fluch war. Die annehmbarste Lösung der Schwierigkeit scheint mir die Sellins, der annimmt, daß zwischen הזרע und במגורה ein נִגְרַע ev. נִגְרַע מִן ausgefallen ist vgl. Hab 3_{17}. Selbstverständlich ist vor הגפן st. ועד zu lesen וְעֹד und für נשא besser נְשָׂאִים. Rothst. S. 53ff. will den ganzen Satz 19a streichen, doch liegen ausreichende Gründe dafür nicht vor.

III. Kap. 2, 1–9. Die Verheißung vom dereinstigen Glanze dieses neuen Tempels. Sei es, daß nicht alle mit der gleichen Begeisterung sich ans Werk gemacht haben, sondern angesichts der gewaltigen Wirkung der Predigt des Propheten der Widerspruch der Widerstrebenden nur zunächst in den Hintergrund gedrängt war, sich aber bald neu regte, sei es, daß angesichts der Schwierigkeiten, die zu bewältigen waren, der Eifer bei Manchen erkaltete und sich die Besorgnis regte, daß sie doch nichts Ordentliches zu stande bringen würden: der Prophet sieht sich veranlaßt, allen solchen Bedenken entgegenzutreten und verheißt, daß die Herrlichkeit dieses neuen Tempels die des alten übertreffen werde. In v. 1 ist entweder statt ביד zu lesen אל vgl. $2_{10.\ 20}$ oder לאמר אמר נא zu tilgen vgl. 1_{1} (Budde). In v. 2 l. mit LXX Syr. כָּל־שְׁ' $1_{12.\ 14}$. הנשאר v. 3 ist Prädik. zu מי, zu dem Art. vgl. Gen 27_{33} Ew. § 277a K. § 126f. Die Frage setzt voraus, daß damals noch einige lebten, die den Tempel Salomos noch gesehen vgl. Esr $3_{8.\ 12}$. Zu כמהו כאין vgl. Gen 44_{18} K. § 161c. עשו v. 4 scil. מלאכה בבית יהוה vgl. 1_{14}. Zu dem Titel הכהן הגדול in der Anrede vgl. Zch 3_{8}. v. 5a fügt sich auf keine Weise in die Rede: weder kann es Obj. zu עשו sein (Rosenm.), was ו verbietet und im Zusammenhang keinen Sinn gibt, da es sich hier um ein ganz bestimmtes Tun handelt, noch kann man את הדבר mit dem Subj. des vorhergehenden Satzes verbinden: ich bin mit euch nebst der Verheißung . . . . . . (Jh und JDMich.), das ist sprachlich nicht möglich, auch ist der Ged. hier nicht verständlich. Hitz. wollte את הדבר als dem folgenden

mit euch geschlossen habe bei eurem Auszuge aus Ägypten, und mein
Geist bleibt in eurer Mitte, fürchtet euch nicht. 6Denn so sagt Jahve der Heer-
scharen: Noch *eine kleine Weile*, da erschüttere ich den Himmel und die Erde und
das Meer und das Trockene, 7und ich erschüttere alle Völker, so daß die *Kost-
barkeiten* aller Völker kommen, und ich fülle dieses Haus mit Herrlichkeit, sagt
Jahve der Heerscharen. 8Mein ist das Silber und mein das Gold, sagt Jahve der

---

רוחי parallel ansehen, das Subj. werde bisweilen durch את eingeleitet vgl. II Reg 10_6 II Sam 21_{22} Jer 45_4, aber diese Stellen bilden keine Analogie zu unserm את הדבר .... ורוחי עמדת, auch wäre דבר hier in einer sehr auffallenden Weise verselbständigt. Angesichts dieser Schwierigkeiten sowie der Tatsache, daß LXX 5a nicht bieten, wird dieser Satz offenbar zu streichen sein, er ist wohl Glosse zu ורוחי, die auf das Wort neben dem Geist Jahves als Bindemittel zwischen Israel und Gott hinweisen will (Marti). Durch den Geist Jahves war die Verbindung mit Israel hergestellt Jes 42_1 59_{21}, durch ihn wirkte er in seinem Volk, daher ist die Empfindung der Wirksamkeit dieses Geistes ein Gegenstand der Freude. Freilich kann dieser Geist als Mittelsperson auch Gegenstand des Glaubens sein Zch 7_{12} Ps 106_{33} 51_{13} 143_{10}. Wo Jahves Geist ist, ist kein Grund zur Mutlosigkeit. Beachtung verdient die Bemerkung Buddes, daß der überlieferte Text so kaum in Ordnung ist, entweder lautete er הדבר אשר דברתי oder הברית אשר כרתי, er entscheidet sich für das letztere und sieht את als durch Dittographie aus den beiden letzten Konsonanten von צבאת entstanden an. Dieses את ist nach ihm die Ursache, daß ursprüngliches כברית in הברית verändert wurde. v. 6ff. bringen zu den eben gegebenen Verheißungen die weitere Ausführung. In v. 6a kann der Text nicht in Ordnung sein, da אחת sich nicht in den Zusammenhang fügt: es kann weder Zahlwort zu מעט sein, was Stellung wie Genus verbieten, auch der Sinn nicht erlaubt, noch kann עוד אחת zusammengefaßt werden, so daß מעט היא dazu nähere Bestimmung wäre (Keil). LXX übers., als hätte sie gelesen: עוד אחת אני מרעיש. Wellh. vermutet mit Recht, daß unser MT durch Vermischung zweier Lesarten zustande gekommen ist, jener der LXX und der andern: עוד מעט היא. Da jene einen auffallenden Sinn ergäbe, so ist offenbar die zweite zu bevorzugen, also אחת mit Smend zu streichen. Man schießt über das Ziel hinaus, wenn man aus unsrer Stelle, ebenso aus Zch 1_{15} den Schluß zieht, daß die Gegenwart des Proph. von der Erschütterung des persischen Reiches noch frei ist: auch dann konnten Haggai und Zacharja sich so ausdrücken, wenn sie der Hoffnung waren, daß jene politischen Erschütterungen im fernen Osten sich zu großen, das ganze persische Weltreich in Mitleidenschaft ziehenden Bewegungen auswachsen würden vgl. Einleitung. Die Folge der in Bälde geschehenden, allumfassenden Erschütterung von Himmel und Erde und allen Völkern hebt ובאו וגו׳ v. 7 heraus. Fraglich ist חמדת. Die älteren Ausleger haben das im Anschluß an die Vulg. vom Messias verstanden, was sowohl der Plur. des Verb. als der Zusammenhang verbieten, ganz abgesehen davon, daß die in dieser Bezeichnung des Messias niedergelegte Anschauung dem AT fremd ist, ein Grund, der auch gegen die gilt, welche חמדת כל הגוים als Akkus. fassen wollen, um jene erste Schwierigkeit zu heben. Meist wird חמדת als Synon. von מבחר Jes 22_7 Ex 15_4 angesehen: „die Besten unter allen Heiden kommen", aber so läßt sich das Wort nicht nachweisen, vielmehr hat Keil Recht, wenn er חמדת הגוים vom kostbaren Besitz der Heiden, nach v. 8 von ihrem Silber und Gold, versteht, nur wird man dann wegen באו besser den Plur. lesen und zwar חֲמֻדוֹת vgl. Klostermann zu I Sam 9_{20} und LXX. Zu dem Ged. vgl. Jes 60_5ff. Durch diesen Sinn von חמדת und durch v. 8 wird auch die Bedeutung von כבוד bestimmt, es kann nicht כבוד יהוה sein Ex 40_{34}f. I Reg 8_{10}f., sondern die äußere Herrlichkeit, die in seinem Gold- und Silberschmuck usw. sich zeigt, wird selbst die des Salomonischen Tempels überstrahlen. So kehrt der Schluß zu dem Anfang der Rede v. 3 zurück. Nicht mit Unrecht hat man diese vv. 2_7f. gegen Kösters Behauptung geltend gemacht, daß überhaupt noch keine Rückkehr stattgefunden: angesichts der Verheißungen der früheren Propheten wäre es geradezu unbegreiflich, daß Haggai auf die im Exil lebenden

Heerscharen. [9]Größer wird die künftige Herrlichkeit dieses Hauses sein als die frühere, sagt Jahve der Heerscharen, und an diesem Ort will ich Frieden geben, sagt Jahve der Heerscharen.

[10]Am 24. Tage des neunten Monats im zweiten Jahre des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Ḥaggai also: [11]so sagt Jahve der Heerscharen: frage doch die Priester um Belehrung also: [12]wenn einer heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und berührt mit *dem Zipfel seines Gewandes* Brot, Ge-

Volksgenossen gar keine Rücksicht genommen und nur an die Gaben der Gojim gedacht haben sollte. LXX haben richtig האחרון v. 9 mit כבוד verbunden vgl. v. 3. Mit במקום הזה weist der Prophet nicht auf den Tempel, der ja noch nicht vorhanden ist, den er auch הבית הזה nennt, sondern auf Jerus., und der Satz bildet den vollen Gegens. zu dem Ged. in v. 6 und 7a: während alle Welt erschüttert wird, hat Jerusalem Ruhe. LXX hat noch: καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον, das Wellh. als Übers. folgender Worte ansieht: וְשַׁלְוַת נֶפֶשׁ לְחַיּוֹת כָּל־הַיֹּסֵד לְקוֹמֵם הַהֵיכָל הַזֶּה (Budde וּלְקוֹמֵם). Zu חַיָּה vom Wiederherstellen d. h. wiederbauen vgl. I Chr 11_8, und zu שלוה neben שלום vom ruhigen ungestörten Zustand vgl. Ps 122_7. Die Tatsache, daß auch LXX den Satz hinter נאם יהוה צבאות haben, spricht dafür, daß der Satz Glosse, wohl zu שלום ist, nach Sellin (Entstehung der nachexil. Gemeinde II S. 46) aus Esr 9_9b entstanden.

IV. 2, 10–19 sind meist als eine selbständige Rede gefaßt, in der der Prophet auf den mit dem Tempelbau beginnenden Segen verweist. T. André hat teils weil diese Verse die vorhergehende Rede unterbrechen, insofern sie den Schluß v. 20–23 davon abtrennen, teils wegen der Widersprüche vgl. v. 17 mit andern Versen des Hag., in denen Dürre als Ursache der Unfruchtbarkeit angesehen wird und v. 18 mit 1_{15}, teils wegen sprachl. Differenzen, diese Verse dem Haggai absprechen wollen, sie gehören nach ihm einem Propheten priesterl. Standes, dem die Verwirklichung seiner Ideale zu lange auf sich warten ließ. Das Stück sei 521 vor Hag.s und Zach.s Auftreten entstanden und durch einen Redaktor zur Zeit, als der Hexateuch seine Gestalt erhielt, hier eingeschoben. Aber diese Gründe gehen teils auf sekundäre Stellen unsers Textes zurück vgl. zu v. 17 und 18, teils sind sie unzutreffend, teils beruhen sie auf unrichtigen Voraussetzungen vgl. zu v. 20ff., teils gehen sie von richtigen Tatsachen aus vgl. die sprachlichen Differenzen, aber diese reichen doch nicht aus, um daraus so weitgehende Folgerungen zu ziehen (Marti, Rothst.). Wie sich zeigen wird, ist die Voraussetzung, daß 10–19 eine Rede bilden, gar nicht richtig, vielmehr haben wir es wahrscheinlich mit zwei verschiedenen Zeiten zugehörigen Reden zu tun, 1. v. 10–14 und 2. v. 15–19.

1. v. 10–14. Hinweis auf die Unreinheit „dieser Leute und dieses Volks da". Zu הן v. 12, das als Bedingungspartikel wohl Aramaismus ist vgl. Jer 3_1 Jes 54_{15}. K. § 159w. Aramaismus im AT. S. 26f. בשר קדש ist Fleisch eines Opfertieres: es ist, weil eigentlich Jahve zugehörig, heilig vgl. Jer 11_{15}. L. mit LXX בִּכְנַף בִּגְדוֹ st. בכנפו. Lev 6_{20} kann nur als Analogie in Betracht kommen. Die Priester, an die die Anfrage ergeht, sind noch immer die Inhaber der Thora wie in alter Zeit vgl. Hos 4_6 u. ö., diese ist keine ein für allemal abgeschlossene und kanonisierte, aus der man die Entscheidung entnahm oder abzuleiten suchte, sondern sie ist noch eine lebendige. Freilich hat sich seit der Zeit des Hosea insofern eine Wandlung vollzogen, als in der älteren Zeit die Thora wesentlich sittlich-religiöser Art war vgl. zu Hos 8_{12}. Die erste Frage bezieht sich darauf, ob die Heiligkeit durch indirekte Berührung mit dem Heiligen übertragen werden könne. In v. 10 ist mit den meisten Übers. zu lesen אל st. ביד und in v. 11 ist כא אמר י׳ צבאות zu streichen, es paßt nicht in den Zusammenhang, da es keinen Sinn hat, in dem Auftrag an den Proph. sich an die Priester zu wenden, den göttlichen Befehl mitaufzunehmen. Die gewöhnliche Einleitungsformel eines Gotteswortes ist hier gedankenlos wiederholt (Budde). Die in v. 12 sich findenden gewöhnlichen Bezeichnungen der Nahrungsmittel statt der in der prophet. Sprache üblicheren beweisen gegen Hag. als Verf. ebensowenig wie das Fehlen von הנביא noch חגי in v. 13. טמא נפש

kochtes, Wein, Öl und allerlei Speise, wird es heilig? Und die Priester antworteten:
nein. [13]Und Ḥaggai sprach: wenn ein durch eine Leiche Verunreinigter das alles
anrührt, wird es unrein? Und die Priester antworteten und sprachen: es wird
unrein. [14]Und Ḥaggai hub an und sprach: so sind diese Leute und so dieses Volk
vor mir, spricht Jahve, und so alles Tun ihrer Hände und was sie dort opfern,
es ist unrein.

[20]Und das Wort Jahves erging zum zweitenmal an Ḥaggai am 24. des
Monats also: [21]Sprich zu Zerubbabel, dem Landpfleger Judas also: ich werde
Himmel und Erde erschüttern, [22]und werde die Throne der *Könige* umstürzen und
die Macht der ⟨ ⟩ Heiden vernichten, Wagen und die, die darauf fahren, umstürzen,

---

ist ein durch einen Toten Verunreinigter: vgl. zu נפש = נפש מת Lev 22$_{4}$ Num 5$_{2}$ 6$_{6}$: נפש steht hier wie sonst im Gesetz im Sinn von „irgend jemand" bezw. irgend jemandes Leiche vgl. den treffenden Nachweis Baudissins RE³ VI, S. 13. Solche Unreinheit schließt eine Beziehung ihres Trägers zu Jahve und allem, was ihm gehört, aus. v. 14 macht die Anwendung von v. 12f. Die Auffassung dieses Verses ist wesentlich bedingt durch das Verständnis von העם הזה und הגוי הזה. Man hat das gewöhnlich entsprechend der ersten Rede in Kap. 1 von der Gemeinde in Jerusalem verstanden. Aber Rothstein hat dagegen mit Recht geltend gemacht, daß sich der Inhalt, so gefaßt, nicht an dem 2$_{10}$ genannten Termin begreiflich machen lasse, weder die Rede 2$_{1}$ff. aus der Mitte des 7. Monats noch auch Zach 1$_{5}$f. und 8$_{9}$ff. sind mit dieser Deutung verträglich: nach 2$_{5}$ steht Jahves Geist mitten in der Volksgemeinde, die demnach nicht als so verunreinigt gedacht sein kann. Zach 1$_{5}$f. mahnt zwar zur Bekehrung und warnt vor den Wegen der Väter, redet aber nur von dem Zorn, dem die Väter verfielen, dem gegenwärtigen Geschlecht will Jahve gnädig sein, wenn sie sich zu ihm kehren, und auch 8$_{9}$ff. enthält eine tröstliche Ermunterung an die Mutlosen vgl. Hag 2$_{1}$ff. Wie paßt dazu so kurze Zeit hinterher dieses Wort 2$_{14}$ von der alles vergiftenden Unreinheit? Rothstein versteht daher העם הזה nicht von der Gemeinde in Jerus., sondern vielmehr von den Samaritanern, er sieht daher auch nicht in כן העם הזה eine Glosse zu כן הגוי הזה (Böhme), sondern in letzterem ein absichtlich gewähltes Charakteristikum zu ersterem, das identisch ist mit dem Esr 4$_{4}$ erwähnten עם הארץ, das sich offenbar auf die im Lande vorgefundene Bevölkerung, speziell die Samaritaner, bezieht. Rothstein kommt zu dem Ergebnis, daß Esr 4$_{1}$ff. von den Ereignissen 520 und nicht von denen 537 oder danach handelt vgl. Rothstein Juden und Samaritaner S. 15ff. — Trifft diese Auffassung Rothsteins von העם הזה = עם הארץ Esr 4$_{4}$ zu, so ergibt sich als Schluß aus dieser Thora die Forderung, daß man die „reine Jahvegemeinde unverworren lasse mit „diesem Volk da", d. h. daß man die Forderung, Teil zu nehmen an dem Tempelbau und der Gemeinde, ablehne, wie das durch Zerubbabel Esr 4$_{3}$ geschehen ist. LXX hat hinter v. 14 noch ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν· καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντας. Wellh. vermutet, daß der erste von der LXX gelesene Satz יַעַן לְקָחָם שַׁחַר eigentl. zu lesen war יַעַן לְקֻחֵם שַׁחַר, er gehört mit dem letzten aus Am 5$_{10}$ stammenden שנאתם בשער מוכיח zusammen, beide sind jedenfalls kein ursprüngliches Gut, weil sie einen dem Zusammenhang fremden Ged. eintragen. Das ist anders mit dem mittleren Satz, der dem Zusammenhang angemessen ist: sie quälen sich ab mit ihren profanen Arbeiten, aber auch dieser Satz ist vgl. Rothstein a. a. O. S. 2ff. schwerlich ursprünglich, sondern eine den Gedanken des Proph., freilich richtig, interpretierende Glosse.

V. v. 20—23. Verkündigung der messianischen Zeit, Zerubbabel ist der von Jahve Erwählte. Zeitlich fällt das Wort mit dem v. 10—14 zusammen. Zu v. 21 vgl. 2$_{6}$. Die Folge der Erschütterung ist die Umstürzung der Throne und die Vernichtung der Gewalt der Reiche der Heiden. Natürlich steht כִּסֵּא kollektiv. Der erste Satz v. 22 faßt das Resultat, das aus der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung sich ergibt, zusammen, die folgenden

es sollen stürzen Rosse und ihre Reiter, einer *fällt* durch das Schwert des andern.
23 An jenem Tage, spricht Jahve der Heerscharen, nehme ich dich Zerubbabel, Sohn des Še'alti'el, meinen Diener, spricht Jahve, und mache dich *mir* wie meinen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, spricht Jahve der Heerscharen.

Sätze bringen die einzelnen vorausgehenden Momente nach. חוק ממלכות besteht in מרכבות, סוסים usw. Statt ממלכות liest LXX מלכים. Das 2. ממלכות ist viell. zu tilgen (Boehme). ירדו ist nicht zu beanstanden, weil durch Jes 34_{7} gestützt (Marti), es ist wohl an das Hinabstürzen in die durch das Erdbeben gebildeten Spalten zu denken (Sellin). Am Schluß ist wohl ein zu איש בחרב אחיו gehöriges Verb. ausgefallen, da jeder Begriff im Vorhergehenden mit einem Verb. verbunden ist. Ob am Schluß etwa יִפֹּלוּ stand? v. 23 betont, daß Zerubbabel der von Jahve erwählte messianische König der Zukunft ist. Haggai stimmt darin durchaus mit Zacharja vgl. 3_{8} 6_{9}ff. אקחך hat keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu, das Folgende einzuleiten vgl. Dtn 4_{20} II Reg 14_{21}. Der Siegelring wurde von den Orientalen als wertvollstes Besitztum gehütet, sei es, daß man ihn an der rechten Hand Jer 22_{24}, sei es, daß man ihn an einer Schnur auf der Brust trug Cnt 8_{6}. Sellin vermutet, daß urspr. כְּחוֹתָמִי geschrieben war, das Suff. ist aus dogmat. Gründen wahrscheinlich gestrichen. Durch עַבְדִּי und אשר בחרתיך knüpft H. an die alten Verheißungen vom künftigen Davididen an Ez 34_{23}f. 37_{23}f., wie andrerseits das Wort vom Siegelring zurückgreift auf Jer 22_{24} (Sellin). Das Wort will aus der Zeitlage heraus begriffen sein: Zerubbabel mußte sich klar sein, welche Gefahren für ihn aus der Abweisung der Samaritaner am Tempelbau und später am Kultus teilzunehmen entstehen konnten, er mußte sich sagen, daß sie alles versuchen würden, ihn bei der persischen Obrigkeit zu diskreditieren und seinen Sturz herbeizuführen. Diese Gefahr wird um so drohender vor Zerubbabels Augen gestanden haben, als sehr wahrscheinlich sein Vater Šešbaṣṣar-Pedaja ähnlichen Konspirationen zum Opfer gefallen war. Deshalb bedurfte Serubbabel in dieser Zeit einer besondern Stärkung, die er hier durch den Propheten erhält, der ihm verkündigt, daß die Stunde aller irdischen Throne, auch des persischen, bald schlagen werde, daß er berufen sei, die Weltherrschaft des messianischen Königs der Zukunft aufzurichten vgl. Rothstein a. a. O. S. 42ff. E. Meyer (Entstehung des Judentums S. 79ff.) hat darauf hingewiesen, daß H. wahrscheinlich durch den großen Aufstand gegen Darius zu diesen Hoffnungen bestimmt ist.

Zacharja.

Kap. 1—8.

§ 1. Das Buch des Propheten.

Für Zacharja, den Zeitgenossen des Haggai, können nur die ersten acht Kapitel unseres Buches in Betracht kommen, während die sechs letzten einer andern Zeit zugehören. Diese acht Kapitel zerfallen in drei Teile:

I. c. 1_{1-6}. Der Prophet beginnt mit einer Aufforderung zur Buße, indem er zur Warnung auf die Väter verweist, welche den Mahnungen der Propheten nicht gehorchen wollten und darum vom Gericht ereilt wurden. Die Väter und diese Propheten sind dahin, aber Gottes Wort besteht noch immer in Kraft.

II. c. 17–69. Die Nachtgesichte des Propheten mit einem Anhange 610–15.

1. Das erste Gesicht c. 17–15. Der Prophet schaut einen Reiter auf braunem Rosse und hinter ihm braune, rote und weiße Rosse. Sie haben eben die Erde durchstreift und bringen die Nachricht, daß sie in Ruhe daliegt. Da die Erschütterung der Erde die Voraussetzung für das Kommen der messianischen Zeit ist, so richtet der Engel Jahves an diesen die Frage: wie lange er sich Jerusalems nicht erbarmen wolle. Jahve verheißt, daß er sich Jerusalem wieder in Barmherzigkeit zukehren werde, der Tempel soll gebaut, über Jerusalem soll die Meßschnur gezogen werden. v. 16. 17 sind ein nicht zum Gericht gehöriger Anhang: Jahve erwählt wieder Jerusalem, die von den Juden bewohnten Städte sollen wieder von Gutem überfließen.

2. c. 21–4. Der Prophet schaut vier Schmiede, welche die Aufgabe haben, die vier Hörner, welche die heidnische Weltmacht repräsentieren, zu vernichten.

3. c. 25–9. Der Prophet schaut einen Jüngling mit einer Meßschnur, der Jerusalem vermessen will, um zu sehen, wie breit und lang es werden soll. Er erhält aber den Auftrag davon abzusehen, weil sein Bemühen vergeblich sein wird. Jerusalem soll ohne Mauern daliegen, da Jahve selbst für Jerusalem Mauer d. i. Schutz und Schirm sein wird.

4. v. 10–17 hängen nicht mit dem dritten Gesicht zusammen, sondern bilden ein selbständiges Stück, das mit dem Einsatz 8bβ irgendwie zusammenhängt: die Exulanten werden aufgefordert, nach Zion zu fliehen, weil Jahve im Begriff ist, das Gericht über Babel zu bringen, in Jerusalem aber wird er wieder wohnen und von seinem Erbe Juda Besitz nehmen. Denn die zerstreuten Juden werden nach Zion zurückkehren, weil Jahve in Begriff ist, das Gericht an den heidnischen Reichen, die sie zurückhalten, zu vollziehen. Er selbst wird in Jerusalem wieder Wohnung nehmen, und dann werden viele Völker sich ihm anschließen und sein Volk werden, Juda aber wird sein Erbe und Eigentum in dem heiligen Lande sein.

4. c. 31–7 46aβ–10 38–10. Der Prophet schaut vor dem Engel Jahves den mit schmutzigen Kleidern bekleideten Hohenpriester, den der Widersacher verklagt, aber umsonst, der Engel Jahves weist ihn ab und befiehlt seinen Dienern, daß sie Josua mit andern Kleidern bekleiden und einen reinen Kopfbund auf sein Haupt setzen. Josua soll, wenn er Jahves Dienst verrichtet, den Tempel regieren und seine Vorhöfe verwalten. Josua und die Priester sind Männer des Vorzeichens dafür, daß Zerubbabel, der den Tempel gegründet, ihn auch vollenden wird.

5. c. 41–6a 10aβb–14. Der Prophet schaut einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Ölbäume. Der Leuchter mit den sieben Lampen ist ein Symbol von Jahves Augen, welche die Erde durchstreifen, die beiden Ölbäume aber stellen die beiden Gesalbten Josua und Zerubbabel dar, die neben dem Leuchter stehen, d. h. unter Jahves schützender Obhut.

6. c. 51–4. Das sechste Gesicht: der Prophet sieht eine fliegende mit Flüchen beschriebene Buchrolle: Der Fluch Jahves wird an alle Frevler kommen und sich in ihr Haus einnisten und es mit seinem Holz- und Mauerwerk vernichten.

7. c. 55–11. Der Prophet schaut ein mit einem Bleideckel bedecktes Epha, der Deckel hebt sich, und hervor schaut ein Weib, „die Bosheit". Der Deckel wird zugeschlagen und das Epha von zwei geflügelten Weibern nach Sinear getragen, damit „die Bosheit" dort ihren Wohnsitz aufschlage und über jenes Land das Verderben bringe.

8. c. 6₁₋₉. Der Prophet schaut vier Wagen, die mit vier verschiedenfarbigen Rossen bespannt sind, sie ziehen nach den vier Himmelsgegenden, um Jahves Willen zu vollführen, die nach dem Norden haben den Auftrag, nach diesem Lande Jahves Geist zu bringen, damit er ein Neues schaffe in der dortigen Golah, damit sie Mut finde heimzukehren in das Land ihrer Väter.

c. 6₁₀₋₁₅. Der Prophet erhält den Auftrag, von jenem Gold und Silber, das die Abgesandten der babyl. Juden gebracht, eine Krone für den Zemaḥ d. i. Zerubbabel machen zu lassen: sie soll danach zur Erinnerung an diese Abgesandten im Tempel niedergelegt werden. Neben Zerubbabel soll Josua Priester sein und friedfertiges Einvernehmen zwischen ihnen bestehen. Aus der Ferne werden die Völker kommen und an Jahves Tempel bauen.

III. c. 7. 8. An die Priester und Propheten wird die Anfrage gerichtet, ob man noch ferner die im Exil beobachteten Fasttage halten soll. Zacharja weist zunächst darauf hin, daß diese nicht auf einer Forderung Jahves beruhen, überhaupt das Fasten keine Beziehung zu ihm hat. Liebe und Barmherzigkeit und Meiden von Unrecht gegen den Nächsten hat Jahve von den Vätern gefordert, und weil sie das nicht geleistet, sind sie vom Gericht ereilt. Sodann weist der Prophet auf die in Aussicht stehende messianische Zeit: Jahve wird wieder in Jerusalem wohnen, die Zerstreuten wird er wieder zurückbringen, sie werden sein Volk und er ihr Gott sein. Jetzt gilt es Mut zu fassen, denn die Zeit des Unsegens liegt hinter ihnen, von jetzt ab wird Jahve Heil spenden, und wie sie bisher unter den Heiden ein Fluch gewesen, so werden sie hinfort ein Segen sein. Freilich ist die Voraussetzung, daß sie die Wahrheit mit dem Nächsten reden, heilsames Gericht halten, wider den Nächsten nichts Arges sinnen und lügnerische Eide nicht lieben: das alles haßt Jahve. Die bisher gehaltenen Fasttage werden Freudenfeiern in Zukunft werden. In Zukunft werden viele kommen, um Jahve gnädig zu stimmen und ihn zu suchen, ja Zehn aus aller Völker Zungen werden den Zipfel am Gewande eines Juden ergreifen, damit er nicht allein gehe, sondern sie mitnehme, haben sie doch gehört, daß die Gottheit bei den Juden ihren Wohnsitz aufgeschlagen habe.

Was vom Buche Haggai gilt, gilt auch von dem unsrigen: es stammt so nicht aus der Hand des Propheten, sondern geht auf die eines Redaktors zurück, 4₆bff. erhebt das über allen Zweifel, aber auch einzelne andere Verse führen auf dasselbe Resultat vgl. zu 1₁.₇ 7₁₆α 8. 2₁₀ff. u. a.

§ 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach 1₁ begann Zacharja seine Wirksamkeit ebenfalls wie Haggai im zweiten Jahr des Darius, aber zwei Monate später, nachdem man eben angefangen hatte, Hand an den Tempelbau zu legen. Sie erstreckte sich bis zum 7. Monat des 4. Jahres vgl. 7₁, umspannte also nicht ganz zwei Jahre. Was wir aus dem Inhalt des Buches ersehen, wird uns durch Esr 5₁ 6₁₄ bestätigt, daß er mit Haggai für das Zustandekommen des Tempels wirkte. Er war nach 1₁.₇ ein Sohn des Berekja und Enkel des ʿIddo vgl. zu 1₁, welcher als Vorsteher eines der aus dem Exil zurückgekehrten Priestergeschlechter Neh 12₄ erwähnt wird, während er nach Esr 5₁ 6₁₄ des letzteren Sohn genannt wird.

Über die Zeitverhältnisse vgl. das in § 2 zu Haggai Bemerkte. Noch deutlicher als aus Haggai erkennen wir aus unserm Buch die Stimmung, welche die

Zeitgenossen erfüllte. Jene Begeisterung, mit der man sich zur Rückkehr in die Heimat entschlossen, war völlig verschwunden, statt der Hoffnung, die man gegen das Ende des Exils gehegt, daß die Zeit der Vollendung mit der Rückkehr anbrechen werde, hatte sich jetzt eine düstere Stimmung der Gemüter bemächtigt: noch immer hat Jahve sich nicht seines Volkes erbarmt, noch immer wohnt er fern von ihm. Alles Bemühen des Zacharja ist daher darauf gerichtet, diese gedrückte Stimmung zu heben und den Glauben an die Vollendungszeit, die bald anbrechen wird, zu beleben. Wesentlich von diesem Gesichtspunkt der Nähe der messianischen Zeit wird er in seiner Ermunterung zum Tempelbau bestimmt: erst wenn Jahve wieder in dem Tempel wohnt, aus dem er einst vor der Zerstörung durch die Chaldäer gezogen ist, kann die messianische Zeit anbrechen und mit ihr die Zeit des Segens, die allem Jammer der Gegenwart ein Ende macht.

§ 3. Charakteristik und religiöse Bedeutung des Zacharja.

Auch für diese beiden Gesichtspunkte ist das über Haggai Gesagte zu vergleichen. Aus dem § 2 Hervorgehobenen wird es klar sein, warum bei Zacharja die messianische Verheißung im Mittelpunkt steht: die sämtlichen Nachtgesichte drehen sich im wesentlichen um die messianischen Erwartungen der damaligen Zeit, und auch c. 8 nimmt auf dieselbe Rücksicht, so daß wir demnach aus unserm Prophetenbuch in ziemlich vollständiger Weise dieselben kennen lernen. In § 2 zu Haggai ist darauf aufmerksam gemacht, daß uns aus unserm Propheten deutlich wird, wie Haggai und Zacharja dazu kommen, den Tempelbau zum Mittelpunkt ihrer gesamten Wirksamkeit zu machen. Mehrfach betont Zacharja, daß Jahve sich wieder seines Volkes erbarmen, daß er wieder Jerusulem erwählen und in Zion seinen Wohnsitz aufschlagen werde. Wie der Prophet Ezechiel einst die Herrlichkeit Jahves den Tempel verlassen sah, und damit das Gericht über Jerusalem und die Juden hereinbrach vgl. c. 9, so wird mit dem Tage, da Jahve wieder in seinem Volke Wohnung macht, auch alle Not ein Ende haben, ja dies Wohnen Jahves ist die Vorauss. für den Anbruch der messianischen Zeit vgl. 8 15. Darum ist der Bau des Tempels die unerläßliche Vorbedingung, denn nur in ihm findet Jahve eine geeignete Wohnstätte. Von hier aus begreift sich auch des Zacharja Betonung des priesterlichen Dienstes, dessen Beobachtung die Voraussetzung ist für die dem Josua zugewiesene Stellung, Herr über den Tempel zu sein c. 3 7, eine Stellung, die wesentlich verschieden ist von derjenigen, die das Priestertum in der vorexilischen Zeit hatte, in der der König Herr über den Tempel war. Im Mittelpunkt der messianischen Idee steht der messianische König, den Zacharja mit Zerubbabel identifiziert; erst ein Diaskeuast hat mit Rücksicht auf die tatsächlich eingetretenen Verhältnisse den Hohenpriester Josua an die Stelle desselben zu setzen gesucht vgl. zu 6 10 ff. Bedeutungsvoll bleibt es auch für Zacharja, daß er den Hohenpriester Josua als den die Gemeinde vor Jahve Vertretenden betrachtet, der allezeit ungehinderten Zugang zu Jahve haben soll. Während bei Haggai die messianische Hoffnung sich wie in der älteren Zeit auf den Davididen konzentriert, tritt bei Zacharja neben den Davididen Zerubbabel der Hohepriester Josua, beide sind Gesalbte und als solche seines Geistes teilhaftig 4 1 ff., beide vermitteln zwischen Jahve und seinem Volke. Stärker als Hagg. betont Zach. die unmittelbare Nähe der messian. Zeit: die Nacht ist im Schwinden, das Licht des neuen Tages im Anbrechen, schon hat Jahve seine Werkzeuge zur Ver-

nichtung der heidnischen Macht in Bereitschaft, schon rüstet er sich, auch das Land vorzubereiten auf den kommenden Tag, dadurch, daß er den „Frevel“ aus dem Lande fortschaffen läßt, schon treten auch die Wagen die Fahrt nach den vier Himmelsgegenden an, um die zerstreuten Juden zu sammeln, damit sie am Tempelbau sich beteiligen. Über Hag. geht Sacharja auch insofern hinaus, als er auch auf den Anschluß der Heiden an Jahve 2 15 vgl. 8 20 ff. hinweist, schärfer tritt hier auch der Ged. hervor, daß der Tag der Vollendung des Tempelbaus auch der der Sündenvergebung, des Anbruchs der Vollendungszeit, der Zeit des ungestörten Friedens und der Gerechtigkeit ist. Das hier zum ersten Mal uns entgegentretende Nebeneinander von König und Hohenpriester ist bedingt durch die auf Ezechiel zurückgehende hierarchische Gliederung, die zu der Gestalt des vorexilischen Zemach die des Hohenpriesters gebracht. Sellin hebt mit Recht hervor, daß dies Nebeneinander von König und Hohenpriester praktisch nicht durchführbar war, dafür, daß das hierarchische Ideal siegte, sorgte die Geschichte durch den Sturz Serubbabels.

Haggai wie Sacharja waren, wie schon gesagt, einig in der auf Serubbabel als Zemach gesetzten Hoffnung, beide sehen den Anbruch der messianischen Zeit. Die eigentliche Krisis in dieser Zeit hochgespannter Hoffnungen hat offenbar Sacharja heraufgeführt nicht nur dadurch, daß er jener aus Babel gekommenen Gesandtschaft gegenüber in deutlichster Weise Serubbabel als den Zemach, der Majestät empfangen und auf seinem Throne herrschen wird, bezeichnet, sondern auch dadurch, daß er aus seiner Hoffnung von der unmittelbaren Nähe der messianischen Zeit die Konsequenzen zog und die bisher bestehenden Buß- und Fasttage, die an die einst über Jerusalem gekommene Katastrophe erinnern sollten, abschaffte, war das Paradies und die Zeit des ewigen Friedens gekommen, wo ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum saß, was hatte man da noch für Ursache zu fasten?

Schon bei Haggai ist auf das starke und überaus häufige Betonen, daß das prophetische Wort Jahves Wort sei, hingewiesen und daraus geschlossen, daß sich darin das Schwinden der Unmittelbarkeit der prophetischen Inspiration offenbart. Vgl. Sacharjas Hinweis auf die alten Propheten 1 4 ff. 7 12. Es hängt damit die Tatsache zusammen, daß das prophetische Wort hier vermittelt durch den Engel Jahves an den Propheten kommt, so daß sich hier also die Erscheinung fortsetzt, die uns zum erstenmal bei Ezechiel entgegentritt vgl. 40 3 ff. Unverkennbar ist auch der Unterschied der hier bei Sacharja uns entgegentretenden Nachtgesichte von den Visionen der älteren Propheten. Sie sehen meist einfache Dinge oder Vorgänge des täglichen Lebens, die bei ihnen bestimmte Gedanken auslösen. So sieht Amos כְּלוּב קָיִץ, der ihn auf den Gedanken führt, daß קֵץ kommt, Jeremja sieht den Zweig eines blühenden Mandelbaums שָׁקֵד, und dieser erinnert ihn daran, daß Jahve über seinem Wort wacht (שֹׁקֵד), daß es nicht hinfällt. Das ist anders bei Sacharja. Auch bei ihm handelt es sich nicht etwa um literarische Fiktionen, sondern um wirkliche Visionen, aber es sind nicht Bilder, die er schildert, wie er sie geschaut, sondern offenbar hat auch die Reflexion ihren Anteil an diesen Gesichten, namentlich der Komplex dieser in einer Nacht geschauten Gesichte, die miteinander einen fest geschlossenen Zusammenhang bilden, läßt sich ohne die Annahme der auf die Darstellung einwirkenden Reflexion nicht begreifen. Ebensowenig läßt sich bestreiten, daß mythologische Vorstellungen auf diese Visionen einen Einfluß ausgeübt haben. Ich verweise auf die Vorstellung von den sieben Augen Jahves, von den zwei Weibern, welche die Rischʿah nach Babylonien schaffen, von der Fluchrolle, dem

Satan, von den Jahve umgebenden Dienern, von den Wagen bezw. den Reitern, welche die Erde durchziehen — das alles und ähnliches beweist, daß offenbar auch andere auf dem Boden des Jahvismus ursprünglich nicht erwachsene Vorstellungen eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben, und diese Faktoren nehmen in demselben Maße zu, in dem die Prophetie abstirbt und die Apokalyptik an ihre Stelle tritt. Mit dieser Eigenart der Nachtgesichte hängt es auch zusammen, daß der angelus interpres hier als stehende Figur erscheint, eine Tatsache, in der neben der gesteigerten Transzendenz des Gottesbegriffs das Bewußtsein der Künstlichkeit dieser Gesichte zum Ausdruck kommt. Überhaupt spielen die Engel infolge der gesteigerten Transzendenz des Gottesbegriffs bei Sacharja eine hervorragende Rolle: neben dem Mal'ak Jahve erscheint der angelus interpres und der Widersacher, der offenbar ebenfalls als zu den Boten Gottes gehörig zu denken ist. Es hängt das mit dem veränderten Gottesbegriff zusammen: Jahve wird jetzt der in der Höhe über den Menschen Thronende, dessen Wirken auf die Menschen eben durch die Engel vermittelt wird. Bei Sacharja zum erstenmal in unserer AT.lichen Literatur erscheint auch die Persönlichkeit des Widersachers, aus dem im Laufe der Zeit der Satan d. i. der Teufel als Vertreter des widergöttlichen Prinzips wird. Hier freilich ist השטן noch nom. appellat., erst in I Chr 21_1 erscheint שטן als nom. propr. Der Mal'ak Jahve droht dem Widersacher mit Jahves Zorn, weil er mit allem Unglück, das über die Gemeinde gekommen ist, noch nicht zufrieden ist und als Vertreter des Prinzips der Gerechtigkeit gegen die Widerbegnadigung der Gemeinde protestiert. Der Verf. von Hiob bewegt sich auf der von Sach. begonnenen Linie weiter fort. Bedeutungsvoll für die weitere Entwicklung der Satansidee ist vielleicht auch in der Folgezeit der hier bei Sach. uns entgegentretende Gedanke der Sünde als einer selbständig existierenden Macht. Der Prophet weist 5_1ff. darauf hin, wie sowohl die Sünder durch Gottes wirksamen Fluch aus dem Lande vernichtet werden, als auch die רשעה d. i. die personifizierte Sündenmacht aus dem Lande nach Sinear geschafft wird, damit sie dort wirke und das Verderben über dies Land bringe wie einst über Juda. Babylonien ist und bleibt eben das Land, in dem sie geknechtet waren, aber von Gottes Gericht getroffen wird doch dies nicht nur, sondern die gesamte Heidenwelt. Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders c. 2_1ff., wo als Urheber der Zerstreuung, die Juda bezw. Juda und Israel getroffen hat, nicht etwa nur Assur und Babel, sondern die vier Hörner d. i. die gesamte Heidenwelt genannt wird. Auch darin berührt sich Sacharja mit Haggai und schon dort § 2 ist geltend gemacht, wie so der bei Daniel in aller Schärfe hervortretende Gegensatz von Gottes- und Weltreich sich vorbereitet. Ohne Zweifel war das hauptsächlich die Wirkung der Feindschaft, welche die Juden in dem letzten Jahrhundert von allen Seiten erfahren hatten; neben ihr sind freilich auch deuteronomische Ideen für diese Entwicklung maßgebend gewesen vgl. zu Nahum und Zephanja. Je mehr die Juden das Bewußtsein in sich trugen, das Licht der göttlichen Wahrheit zu besitzen im Gegensatz zu der im Todesschatten und Finsternis sitzenden Heidenwelt, um so mehr mußte sich unter Umständen dieser Gegensatz zur heidnischen Welt schärfen. Hier ist es zur vollen Ausbildung desselben noch nicht gekommen, denn bei unserm Propheten findet sich, teils als eine Nachwirkung deuteronomischer Ideen, teils aber auch als eine Folge des energischen Bewußtseins der Träger der wahren Religion und den „gottlosen" Heiden gegenüber der „Gerechte" zu sein vgl. zu 1_{15} 2_{12}, der Gedanke, daß aus allen Völkern Heilsbedürftige herbeiströmen und in

Jerusalem wohnen, und daß Jahve sie als sein Volk anerkennen wird vgl. 2_{14}ff. 8_{20}ff. Vielleicht hat Haggai denselben Gedanken im Sinne, wenn er 2_{8} darauf hinweist, daß infolge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung aller Völker die Kostbarkeiten derselben nach Jerusalem kommen, und so die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels größer sein wird als die des ersten.

Bei aller Verwandtschaft des Sacharja mit Haggai hat jener doch eine stark ausgeprägte Eigenart, beide aber beweisen mit der ihnen eigentümlichen Predigt, daß wir uns auf der absteigenden Linie der Prophetie befinden und das Judentum im Anzuge ist.

§ 4. Literatur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1861 63. K. Bredenkamp Der Prophet Sacharja 1879. C. H. H. Wright Zecharjah and his Prophecies 1879. W. H. Lowe The Hebrew Students Comm. on Zecharjah Hebr. and LXX 1872. K. Marti Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels 1892. K. Marti in StKr 1892 S. 207ff. (über den Satan in 3_{1}ff.) und S. 716ff. (über 6_{1-9}); gegen letzteren Artikel J. Ley in StKr 1893 S. 771ff. W. R. Betteridge sketch of the history of the book Zachariah Bibliotheca Sacra 1897 S. 634ff. G. L. Robinson the prophecies of Zachariah Leipzig 1897. F. B. Meyer Prophet of Hope: Studies in Zachariah London 1900. F. E. Peiser Zu Zakharia Oriental. Literaturzeitung IV S. 306ff. Budde ZATW 1906 S. 1ff. A. van der Flier StKr 1906 S. 30ff. J. W. Rothstein Die Nachtgesichte des Sacharja 1910. K. Marti in Kautzsch Übersetzung 1910. Budde Zum Text der letzten kleinen Propheten ZATW XXVI S. 1ff. Marti Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas (Wellhausens Festschrift S. 279ff.) 1914. Haller Das Judentum in Schriften des Alten Test. II, 3 1914.

I. Kap. 1–8. Prophetie des nachexilischen Sacharja.

1 1*Das Wort Jahves, das* an Sacharja, den Sohn des Berekja, des Sohnes des ʿIddo, den Propheten, also erging. *Am Ersten* im achten Monat im zweiten

Zu Kap. 1 vgl. Sievers Metrik S. 496ff. I. c. 1, 1–6. Ermahnung zur Umkehr zu Jahve. Der Prophet beginnt mit der Aufforderung zur Buße und dem Hinweis auf die Väter, welche auf die Stimme der Propheten nicht hören wollten, die sich an ihnen erfüllt haben. Sacharja berührt sich in dem Hinweis auf solche Gerichtsdrohung mit den vorexilischen Propheten, aber der wesentliche Unterschied zwischen dieser nachexilischen und der vorexilischen Prophetie besteht darin, daß in jener die Gerichtsdrohung durch die Verheißung in den Hintergrund gedrängt wird, ohne Zweifel eine Folge des Exils, durch die das Volk fast völlig vernichtet war. Der Gedanke, daß Jahve zum zweiten Mal über dies aus dem Tode erstandene Volk vgl. Ez 37 den Tod bringen könnte, lag dieser nachexilischen Zeit ganz fern, vielmehr dreht sich die Prophetie wie die Apokalyptik jetzt um die Verheißung und die Frage, wie sie realisiert werden wird. – Zu זכריה בן ברכיה בן עדו vgl. Neh 12_{16}, wo unter den Priestern als ראשי אבות neben andern auch לעדא זכריה angeführt wird, und

Jahr des Darius erging das Wort Jahves an *mich* also: [2]Schwer hat Jahve über eure Väter gezürnt, [3]und sage zu ihnen also: So spricht Jahve der Heerscharen: [3aβ]kehret um zu mir, ist der Spruch Jahves der Heerscharen, so will ich zu euch umkehren, spricht Jahve der Heerscharen. [4]Werdet nicht euren Vätern gleich, denen die früheren Propheten predigten. So spricht Jahve der Heerscharen:

Esr 5 1 6 14 führt ihn gradezu als בר עדוא an. Man kann zweifeln, ob wir zwei verschiedene Traditionen haben, oder ob letztere Angabe vielleicht dadurch zu Stande gekommen ist, daß lediglich der bekanntere Iddo genannt wird. Auch Jes 8 2 könnte auf unsern Text eingewirkt haben. Auffallend ist das Fehlen des Monatsdatums vgl. 1 7 7 1. Man hat deshalb החדש השמיני vom achten Neumond verstehen wollen (Koehl. u. a.), aber in solchen chronologischen Angaben läßt sich חדש so nicht nachweisen vgl. Hag 1 1. Wahrscheinlich ist das Datum des Tags, vielleicht בְּאֶחָד, vor בחדש ausgefallen (Rothst.). Aber das ist nicht der einzige Fehler: nach den beiden andern Zeitangaben, die unser Buch bietet 1 7 und 7 1, erwartet man auch hier nichts anderes als היה דבר יהוה אלי, denn, wie die folgenden Kapp. beweisen, enthält das Buch durchaus Selbstbericht. Erst durch den Bearbeiter ist durch Einarbeitung der ursprünglichen Überschrift unser Text in v. 1 entstanden. Budde vermutet als ursprüngliche Überschrift: דבר יהוה אשר היה אל זכריה בן ברכיה בן עדו הנביא לאמר, er hat ferner darauf hingewiesen, daß auch v. 2 insofern auffallend sei, als das Wort als direktes Wort Jahves an den Proph. eingeführt wird, dem aber קצף יהוה folgt, auch passe das אבותיכם nicht in der Anrede an den Proph., dasselbe Wort kehre in v. 4. 5. 6 wieder, aber dort in der Rede, die der Prophet halten soll. Er schließt daraus, daß v. 2 an falscher Stelle stehe und hinter 3aα gehöre, für קצף יהוה sei קצפתי zu lesen und mit LXX hinter קצף am Schluß גדול einzusetzen. Aus dieser Versetzung folgt mit Notwendigkeit, daß der Anfang von v. 3 ואמרת אליהם verderbter Text sein muß, schon im gegenwärtigen Text bietet אליהם die größten Schwierigkeiten, da es nicht angeht אליהם auf des Propheten Zeitgenossen zu beziehen. Vor ואמרת muß ein Imp. ausgefallen sein, Budde vermutet לך bezw. קְרָא vgl. 1 4. 14. 17. 7 7, vielleicht ist mit dem Imper. auch ein Beziehungswort ausgefallen, auf das אליהם geht, ev. wäre es möglich אל העם statt אליהם zu lesen. Aber dieser Erklärungsversuch Buddes ist nicht ohne Bedenken schon deshalb, weil gar nicht zu begreifen ist, wie aus dem von ihm angenommenen Text der MT werden konnte, auch muß die notwendige Änderung von 3aα in Folge dieser Änderung Bedenken erregen. Da sich v. 2 fast wörtlich in 7 12 wiederfindet, so scheint mir die Vermutung Sellins begründeter, daß wir in 1 2 eine Glosse aus 7 12 haben, die vielleicht durch einen Leser zu v. 4 an den Rand geschrieben wurde und von da in den Text eindrang. Die Folge dieser Glosse war die Einsetzung des ואמרת אליהם, grade dies אליהם spricht dafür, daß dieser Anfang nicht normale ursprüngl. Forts. von v. 2 ist, denn das אליהם duldet nicht die Beziehung auf die Väter, die durch v. 2 nahe gelegt wird, sondern fordert die auf des Zach. Zeitgenossen. Freilich werden diese Worte auch nicht Forts. des לאמר in v. 1 sein, sondern offenbar hängt das ואמרת אליהם mit der Einschiebung der Glosse zusammen und die eigentl. Forts. liegt in dem כה אמר יי צי vor vgl. 8 1. 18. ואמרת v. 3 ist Perf. consec. vgl. K. § 112aa. Zu שובו אלי vgl. Hag 1 3. 4. 9 2 14. Die Leiden der Gegenwart: der Mangel, über den man klagte, die mannigfachen Anfeindungen, die man zu erdulden hatte, beweisen, daß Jahve noch nicht zu ihnen zurückgekehrt war, daß er noch nicht unter ihnen wohnte. Einst bei der Zerstörung des Tempels war er aus Tempel und Stadt gezogen; alles Leid wird sich wenden, wenn er wieder zurückkehrt. Zu der häufigen Heraushebung, daß es Jahves Wort ist, das er redet, vgl. zu Hag 1 4. v. 4ff. begründen die Ermahnung durch Hinweis auf die Sünde, deren Folgen sich an ihnen erfüllen. Der Ausdruck הנביאים הראשנים ist charakteristisch, er zeigt die Bedeutung des Exils im Bewußtsein dieser Zeit. Man fühlte sich von der vorexilischen Zeit durch die große Kluft des Exils geschieden, das letzere hatte gewissermaßen die vorexilische Entwicklung zum Abschluß gebracht. ומעליליכם ist offenbar korrumpiert, denn עֲלִילִים findet sich neben עלילות

kehret doch um von euren bösen Wegen und *von* euren bösen Handlungen, aber sie gehorchten nicht und merkten nicht auf mich, ist der Spruch Jahves. [5]Eure Väter, wo sind sie? Und die Propheten, leben sie ewig? [6a]Doch meine Worte und Beschlüsse, die ich meinen Knechten, den Propheten, aufgetragen habe, haben sie nicht *euch* ereilt? 6 [15b]Aber es wird geschehen, wenn ihr auf *meine* Stimme hört, 8 [14]: wie ich beschlossen hatte euch Böses zu tun, weil eure Väter mich erzürnten, sagt Jahve Ṣebaot und ließ es mich nicht reuen, [15]so werde ich in diesen Tagen wieder beschließen, Jerusalem und dem Haus Juda Gutes zu tun, fürchtet euch nicht. [6b]Da kehrten sie um und sprachen: wie Jahve der Heerscharen uns zu tun beabsichtigt nach unsern Wegen und nach unsern Taten, so hat er mit uns getan.

[7]Am vierundzwanzigsten Tage des elften Monats — das ist der Monat Šebâṭ — im zweiten Jahr des Darius erging Jahves Wort an *mich in nächt-

---

nie, ebensowenig מַעֲלִיל, offenbar ist ein מ ausgefallen und zu lesen מִמַּעַלְלֵיכֶם. Natürlich hat Sach. nicht einzelne proph. Reden im Sinn, welche mit dem שׁובו נא eine gewisse äußere Ähnlichkeit haben wie Hos 14 2f. Jes 31 6 u. a., sondern Sach. bringt in diesem Wort v. 4 die vorexilische prophet. Predigt auf einen kurzen Ausdruck. Die Fragen in v. 5 können keinen andern Sinn haben, als daß die Väter wie die Propheten der Vergangenheit angehören, anders ist das v. 6 mit Jahves Worten. v. 6 kann der jetzige Text nicht ursprünglich sein. Der Sinn kann offenbar doch nur der sein, daß herausgehoben wird, daß zwar die Väter der Vergänglichkeit anheimgefallen sind, nicht aber Gottes Worte, welche die Propheten verkündigt haben, sie haben noch immer ihre alte Lebenskraft, was sie selbst bestätigen können. Daraus ergibt sich, daß statt des אבותיכם ursprüngl. Text אתכם gewesen sein muß. Die Frage, die Sach. an seine Zeitgenossen richtet, appelliert doch offenbar an ihre Erfahrung, wie aber können sie aus der Tatsache, daß Gottes Wort die Väter getroffen hat, bestätigen, daß sie auch jetzt noch die alte Lebenskraft haben? Vollends ergibt sich die Notwendigkeit dieser Korrektur aus der Forts. וישובו וגו׳: wären hier die Väter Subj., wie man bei der jetzigen LA annehmen müßte, so stände dieser Satz in vollem Gegensatz zu dem Schluß von v. 4, dieser will doch offenbar die Unbußfertigkeit dieser Väter überhaupt betonen, nicht aber herausheben, daß nur der Proph. Mahnung an sie vergeblich war. Zu der Vorstellung der Strafen als von Jahve ausgesandter Boten vgl. Deut 28 15 45 und zu der von der unverwüstlichen Lebenskraft von Gottes Wort vgl. Jes 40 6. 8 55 8ff. v. 6b ist schon von Rothstein einem Chronisten zugeschrieben, der vom Tempelbau berichtete. Vielleicht hat dieser Zusatz den eigentl. Schluß der Rede des Sach. verdrängt, denn unmöglich kann 6a der beabsichtigte Schluß sein, denn dieser Rede fehlt die Pointe. Sellin hat durch Verbindung von 6 15b und 8 14. 15 den für diese Rede passenden Schluß wiedergewonnen. 6 15b ist wieder Rest einer einst vollständigeren Rede und 8 14. 15 sind, wie sich zeigen wird, an der Stelle, wo sie jetzt stehen, ein Fremdkörper. Ist die Vermutung von Sellin zutreffend, daß 6 15b vor 8 14. 15 gestanden hat, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Annahme, daß בקולי st. בקול י׳ אלהי׳ כם gestanden hat, die Änderung ist die notwendige Folge der Abreißung von 6 15b von dem urspr. Zusammenhang mit 8 14. 15. Durch diese Verknüpfung empfängt 8 14. 15 die wünschenswerte Ergänzung durch Anfügung der sittl. Bedingung der Verheißung, die man ungern vermißt. Vielleicht hat auch das בהקציף 8 14 den Interpolator veranlaßt, dieser ersten Rede 1 2 vorzusetzen. Zu dem hier eingeführten Bekenntnis vergleicht Keil Stellen wie Chr 2 17 Esr 9 6ff. usw.

c. **1, 7—6, 9** bez. **15.** Die Nachtgesichte des Propheten.

c. **1, 7—15.** Das erste Nachtgesicht. Das Datum v. 7 bezieht sich ohne Zweifel auf die Zeit der Entstehung der sämtlichen Nachtgesichte bis c. 6, 9 bez. 15, nicht aber auf die der Veröffentlichung vgl. Hoonacker, Sellin und Eerdmann ThT. XXIX

lichen Gesichten: [8]und ich sahe, *und siehe ein *Engel kam hervor und sprach zu mir: Erhebe doch deine Augen und sieh! Und ich erhob meine Augen und sah*, und siehe da war ein Mann, reitend auf braunrotem Roß, und er hielt zwischen den Myrthen im Talgrunde, und hinter ihm waren braunrote, hellrote und

---

Bei diesen Nachtgesichten handelt es sich nicht um Träume, sondern um eine Reihe von Bildern, bei deren Schaffung die proph. Reflexion unverkennbar mit tätig gewesen ist, denn diese Gesichte bilden einen Zyklus, der sich mit den messian. Erwartungen beschäftigt, und zwar so, daß jedes folgende Gesicht durch das vorhergehende vorbereitet ist vgl. Ewald in StKr 1828 S. 347ff. und besonders Rothstein. Unverkennbar ist übrigens der Unterschied zwischen diesen Gesichten und denen der älteren proph. Zeit: während die letzteren durchsichtig und leicht verständlich sind vgl. Am 7_1ff., ist das bei diesen nicht der Fall, was wenigstens zum Teil wohl durch die mangelhafte Textüberlieferung bedingt ist. Zach. sucht dem Verständnis durch den angelus interpres zu Hilfe zu kommen, der die Aufgabe hat, das Bild zu erläutern. Auch darin bekundet sich die andere Zeit, daß hier niemals wie früher Jahve selbst die Offenbarung vermittelt, sondern nur מלאך יהוה und המלאך הדבר בי: der majestätische, im Himmel wohnende Gott ist eben in weitere Ferne von den Menschen gerückt und tritt nie selbst in den Gesichtskreis des Propheten. Noch bei Ezechiel vermittelt Jahve die Offenbarung, freilich erscheint daneben auch schon eine Mittelsperson vgl. 40_3ff. Treffend hat Sellin auf die Verwandtschaft dieser Nachtgesichte mit der späteren Apokalyptik aufmerksam gemacht vgl. Studien II S. 88ff. und Einleitung § 3. Daß der Hintergrund der drei ersten Visionen noch das Exil sei (Sellin), ist von Rothstein mit überzeugenden Gründen bestritten. Da 7_1ff. die Datierung auf den Propheten selbst zurückgeht, so vermutet Rothst. auch hier als urspr. Text: היה דבר י׳ אלי. — הוא הדש שבט ist wahrscheinlich nicht urspr., erst in späterer Zeit tritt uns die Sitte entgegen, zu den Zahlen die Namen hinzuzusetzen vgl. zu Hag 1_1. v. 8. In v. 7 ist לאמר insofern auffallend, als die sofort folgende Erzählung des Gesichts nicht als Gottesrede gefaßt werden kann. Deswegen vermutet R., daß in ihm ein Fehler steckt und statt לאמר ראיתי הלילה vielmehr zu lesen ist במראות הלילה, da man eine direkte Angabe erwarte, daß „Gottes Wort" an ihn „in Gesichten der Nacht" ergangen sei. Mit Recht vermißt R. auch eine Angabe darüber, wer der Engel ist, den Zach. mit אדני v. 9 anredet, und wann er in den Bereich des Propheten getreten ist vgl. 2_7 5_5. Zweifelhafter scheint mir die andere Vermutung, daß der Anfang auch etwas über den Standort des Propheten enthalten habe, wie das bei Ezechiel 1_1b ist. Mit Heranziehung von $2_{1.5}$ $5_{1.5}$ 6_1 gewinnt R. folgenden Text היה דבר י׳ אלי במראות הלילה | ואני בחצר בית י׳ ואראֹ(ה) | והנה מלאך יצא ויאמר אלי שׂא־נא | עיניך וראה ואשׂא עיני ואראֹ(ה) | והנה איש וגו׳" Natürlich wird solche ohne die Möglichkeit einer Unterstützung durch alte Textzeugen unternommene Rekonstruktion stark subjektiven Charakter tragen, aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit wird man für das Meiste nicht bestreiten können. R. macht darauf aufmerksam, daß, wenn man als Durchschnittszahl der Konsonanten einer Zeile die einer Kolumne einer alten Handschrift annimmt, also etwa 20–22, sich von היה bis zu ואראֹ(ה) vier Zeilen ergeben: unser jetziger Text wäre dadurch zu Stande gekommen, daß ein Abschreiber zwischen הלילה und והנה איש drei Zeilen übersprungen hat, was bei der Ähnlichkeit von ואני und והנה im altsemit. Alphabet nicht undenkbar ist. Hätte die Zeile von ואני bis אראֹ(ה) im urspr. Text überhaupt gefehlt, wäre der Irrtum noch begreiflicher: das Auge wäre vom ersten והנה auf das zweite והנה abgeirrt. In der Erkl. von v. 8 hat die Auffassung, daß איש nach 6_5 niemand anders als Jahve sei, die Ausscheidung des רכב על סוס אדם zur Folge. Aber mit Recht hat R. auf das Unzulässige aufmerksam gemacht, diese Vision nach einer späteren zu erklären und auf Grund solcher Erklärung am Text zu ändern, vielmehr gelte es, diese Vision aus dem vorliegenden Text zu verstehen. Übrigens zeigt ja der Text aller Visionen, daß Jahve, wenn er auch die Visionen dem Proph. gibt, doch nirgends selbst in den Schaukreis des Z. tritt. Statt ההדסים scheinen LXX wie 6_1 ההרים gelesen zu haben,

weiße Rosse. [9]Und ich sprach: was bedeuten diese, mein Herr? Und es sprach
der Engel, der mit mir redete: *Weißt du nicht, was diese da bedeuten? Ich aber
sprach: Nein, mein Herr! [10]Da hob er an und sprach: das sind die, die Jahve

---

vielleicht ist das ursprüngl. Text. Woran bei מצלה zu denken, wie überhaupt zu lesen ist – andere wollen מְצֻלָה vokalisieren –, wissen wir nicht. Bei der letzteren LA dachte Hitz. an das Zelt Gottes, die Myrthen vertreten nach ihm die Ölbäume des Vorhofs. Sellin a. a. O. S. 86 sieht in מְצֻלָה eine allegorische Bezeichnung des Exils vgl. Ps 68_{23} $69_{3.16}$ 89_{7}, was eine Bestätigung darin finden soll, daß die Myrthen wohl erst in Babylonien den Juden bekannt geworden sind, doch ist das unwahrscheinlich. R. ist der Relativsatz überhaupt verdächtig, da auf eine genaue Lokalisierung nichts ankommt, er sieht hier eine spätere Hand, die das Bedürfnis hatte, die Myrthen genauer zu lokalisieren. Da c. 6_{2}ff. vier Farben erwähnt werden, hier sich aber nur drei finden, so hat man geschlossen, daß hier in v. 8 ein Farbenname verloren gegangen sei. Die Voraussetzung dieser Annahme ist zugleich, daß diese Farben mit den vier Himmelsgegenden zusammenhängen. Aber weder diese Annahme, noch die Heranziehung von 6_{2}ff. ist berechtigt, nichts in unserm Texte weist ja auch darauf hin, „daß die Reiter die Erde in getrennten Zügen durchstreift haben" (R.). אדם uud שרק bezeichnen zwei verschiedene Arten des Rot: jenes ist etwa braunrot vgl. Gen 25_{30}, dies ist mehr hellrot, fuchsrot vgl. arab. aškaru „Rotfuchs" und hebr. שָׂרֹק. Bei dem von R. rekonstruierten Text kann kein Zweifel darüber sein, wen der Proph. v. 9 mit אדני anredet, nämlich den Engel, der ihn aufgefordert hatte, seine Augen zu erheben, während man bei dem jetzigen Text im Ungewissen bleibt, da ja bisher mit keinem Wort von einem Engel die Rede war. Auch hier in v. 9 vermutet R. einen Defekt. In der Tat ist sowohl die starke Heraushebung אני schwer begreiflich, noch אראך verständlich, da der Engel in v. 14. 15 mit klaren Worten dem Proph. das Geschaute erklärt, es aber keineswegs dem Proph. überläßt, aus dem weiteren Verlauf der Vision selbst die gewünschte Erklärung zu entnehmen. Bei dem jetzigen Text in v. 9 ist auch das ויען in v. 10 nicht recht verständlich, da unmittelbar vorher ja derselbe Engel geredet hat. R. weist endlich auf die starke formale Verwandtschaft unseres Berichtes mit dem c. 4_{1-5}: dort findet sich das מה המה אלה und zwar ebenfalls in der Antwort, die der Engel auf des Proph. Frage מה המה אלה gibt, „die erst nach einer neuen Antwort des Proph. zu der wirklichen Erklärung des Bildes überleitet". Diese letztere wird in 5_{6}a genau wie in 1_{10}a eingeleitet. Demnach vermutet R. mit großer Wahrscheinlichkeit als ursprüngl. Text in v. 9 ויאמר המלאך הדבר בי הלא ידעת מה המה אלה ואמר לא אדני. Nun wird es verständlich, daß v. 10 fortfährt ויען ויאמר, nun ist auch völlig klar, daß das redende Subj. niemand anders als der angelus interpres sein kann, daß also האיש העמד בין ההדסים falsches in den Text eingedrungenes Explicitum ist, es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Text in v. 10a wie in 4_{6}aα gelautet hat: ויען ויאמר אלי לאמר. Damit fällt der Grund fort, v. 10 aus dem Text auszuscheiden (Wellh.). Schon oben ist die Annahme zurückgewiesen, daß die Farben der Rosse mit den Himmelsgegenden zusammenhängen. Noch weniger kann davon die Rede sein, daß die Farben „mit der Mission, welche die Reiter auszurichten haben", in Beziehung stehen, nämlich in die Bewegung der Völker, wenn eine solche stattfand, tätig einzugreifen und sie zu dem gottgewollten Ziele zu leiten, und zwar in der durch die Farbe ihrer Rosse angedeuteten Weise: nach Apok. 6 „der auf den roten Rossen durch Krieg, Blutvergießen und andere Plagen, der auf den weißen Rossen durch Sieg und Überwindung der Welt" (Keil vgl. Orelli). Aber diese ganze Anschauung geht von einer ungerechtfertigten Voraussetzung aus: weder das Wort des Engels v. 10, noch der Bericht der Boten v. 11 gibt ein Recht, den Boten eine derartige Mission zuzuschreiben, ihre Aufgabe ist keine andere als die, die Erde zu durchstreifen, und über ihren Befund zu berichten. Die beste Erklärung der Farben sehe ich in der von Rothstein ausführlich begründeten Darlegung, daß eine Erscheinung im Naturleben als sinnliche Grundlage für die proph. Vision in Betracht kommt. Der Prophet sieht in der Dämmerung am

ausgesandt hat, die Erde zu durchziehen. [11]Und sie antworteten dem *Engel, der mit mir redete* und sprachen: wir haben die Erde durchzogen und siehe die ganze Erde liegt in sicherer Ruhe da. [12]Da hob *er* an und sprach: Jahve der Heerscharen, wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen, denen du nun schon 70 Jahre zürnst? [13]Und es antwortete Jahve dem Engel, der mit mir redete, freundliche und trostreiche Worte. [14]Und es sprach der Engel, der mit mir redete, also zu mir: predige also: so sagt Jahve der Heerscharen: ich bin von großem Eifer für Jerusalem und Sion entbrannt, [15]aber gewaltig zürne

Ausgang einer dunklen Februar- oder Märznacht Gewölk, das von dem aufdämmernden und je näher der Stätte des Aufgangs, um so stärker an Helligkeit zunehmenden Morgenlichte durchdrungen wird. Diese hintereinander geschichteten Wolkengebilde, die vom dunkeln Rot bis zum glänzenden Weiß durchleuchtet sind, werden vor dem Auge des Propheten zu den Reitergeschwadern, die die Erde durchstreift haben. So begreift sich auch, daß der zunächst dem Propheten in die Augen fallende auf braunrotem Rosse sitzt, und die hinter ihm folgenden Rosse, die der Sonne näher stehen, hellrot bezw. weiß sind. Es ist nicht schwer, Parallelen für eine derartige Naturgrundlage der proph. Visionen aufzuzeigen vgl. Am 8_{1}ff. Jer 1_{11}f. In v. **11** kann העמד בין ההדסים nicht ursprünglich sein, wenn die von Rothst. vertretene Auffassung zutrifft, denn der מלאך יהוה hat mit dem zwischen den Myrthen stehenden Mann nichts zu tun. Wahrscheinlich ist aber auch מלאך יהוה nicht ursprünglich, sondern dafür המלאך הדבר בי zu lesen: an ihn ergehen nach v. 13 Jahves Trostworte, er muß daher als der Fragende v. 12 gedacht werden, demnach wird auch er es sein, der den Bericht empfängt v. 11. Die, welche den איש רכב על סוס אדם von den andern Reitern ablösen und ihn als den ansehen, dem der Bericht erstattet wird, müssen האיש st. מלאך יהוה lesen, doch spricht dagegen das Bedenken, daß nichts darauf hinweist, daß dieser Reiter auf braunem Roß nicht ebenso wie die übrigen die Erde durchstreift hat, der Satz אחריו וגו׳ reicht nicht aus, um derartige Schlüsse zu ziehen. Der Bericht, daß die Erde ruhig daliegt, was besagen will, daß die Vollendungszeit noch fern ist, vgl. Hag 2_{21}ff., ist auffallend, da der Osten des persischen Reiches damals schwere Erschütterungen durchzumachen hatte, aber berechtigt nicht, wie Marti mit Recht bemerkt, zu dem Schluß, daß der Standort des Proph. das Ende des Exils sei, wo der Ruhm des Cyrus die damalige Welt erfüllte. Wir müssen annehmen, daß man damals über die Vorgänge im Osten noch nicht unterrichtet war. Die 70 Jahre v. **12** sind von 586 ab gerechnet, sie sind natürlich runde Zahl. Jer 25_{11} 29_{10} finden sich ebenfalls 70 Jahre, doch ist es fraglich, ob unser Vers von diesen Stellen abhängig ist, da es sehr zweifelhaft ist, ob sie Jer. zugehören. Zu זֶה im adverbiellen Sinn bei der Zeit vgl. 7_{3}. Jahve antwortet v. **13** dem angelus interpres gütige, freundl. Worte vgl. I Reg 12_{7} Jos 23_{14} נחומים ist Appos. zu דברים, vielleicht aber ist דברי oder מְנַחֲמִים zu lesen. Die Erläuterung dazu folgt in v. 14ff., aber so, daß diese Tröstungen nun als vom Proph. zu verkündigende Predigt ihm mitgeteilt werden. Zu קרא v. **14** vgl. Jes 40_{6}. Zu קִנֵּא mit ל vom Liebeseifer für jemand vgl. 8_{2} Jo 2_{18} Num $25_{11.13}$ u. ö., und zur Unterordnung des nom. verbi mit einem Adjekt. vgl. 8_{2} Gen 27_{23}f. Das Perf., insofern er schon jetzt von dieser Liebe erfüllt ist, vielleicht auch um anzudeuten, daß er sie schon betätigt hat in der Rückführung des Volkes nach Jerusalem, während das Part. קצף v. **15** die Dauer des göttl. Zornes zum Ausdruck bringt. השאננים mit dem Nebenbegriff der sorglosen, gottlosen Sicherheit wie Am 6_{1} vgl. Jes 37_{29} Jer 48_{11} Zph 1_{12}. Der letzte Satz begründet Jahves קצף גדול über die Heiden, אשר steht demnach als Konj.: „denn" vgl. Jes 65_{16}. מעט bezeichnet nicht die Dauer, sondern den Grad des göttl. Zornes. Die Heiden halfen, aber so, daß רעה entstand, insofern sie das Volk Jahves zu vernichten trachteten vgl. Hab $1_{11.12b}$ Jes 5_{5}ff. 47_{6}. Das Wort läßt deutlich des Sach. Urteil über die Perser durchblicken: sie haben zwar die Chaldäer vernichtet, dennoch sieht er auch in ihnen Hindernisse für das Kommen der Vollendungszeit, er nimmt so eine andere Stellung zu den Persern ein, als

ich über die sorglos sicheren Heiden, denn da ich wenig zürnte, wirkten sie dahin, daß Verderben zu Stande kam.

[16]Darum, so spricht Jahve: ich wende mich Jerusalem wieder zu in Barmherzigkeit: mein Haus soll in ihm gebaut werden, spricht Jahve der Heerscharen, und die Schnur soll über Jerusalem gespannt werden. [17]Predige ferner also: so spricht Jahve der Heerscharen: meine Städte werden noch von Gutem überfließen, und Jahve wird sich noch Sions erbarmen und wird noch an Jerusalem Wohlgefallen haben.

2 [1]Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da waren vier Hörner.

einst Deuterojes. zu Cyrus, der diesem geradezu Jahves עבד und משיח war vgl. 45,1 41,1. Das Wort ist aber charakteristisch für die Stimmung dieser Zeit überhaupt: nur zum Teil sind Israels Leiden in seiner Schuld begründet, die Hauptursache liegt in der Bosheit der Heiden vgl. Nahum.

Mit v. 15 ist die erste Vision abgeschlossen. Der Gedanke, der durch diese zur Darstellung kommen soll, ist der, daß Jahves Eifer schon für sein Volk entbrannt ist, um die Finsternis zu vertreiben und das Licht des neuen Tages über sie heraufzuführen. Die Nacht ist im Schwinden, das Morgenrot des neuen Tages erscheint am Himmel, die Zeit ist nicht mehr fern, wo die Finsternis völlig vertrieben und Jahves Licht über Israel erstrahlen, wo die Macht der Heiden gebrochen und das Reich des Messias in strahlender Herrlichkeit erscheinen wird. Rothstein hat auch die in unserer Vision erscheinenden Myrthen in gleichem Sinn zu deuten gesucht vgl. a. a. O. S. 48ff. Die nun folgenden vv. 16. 17 haben mit der Vision nichts mehr zu tun, sie deuten nicht etwa die Vision, sondern machen die Anwendung von der in v. 15 angekündigten Verheißung des wiedererwachten Eifers für sein Volk. Die Anfügung geht wohl auf einen Red. zurück, der ein Wort des Sach. benutzt haben kann. Das Wort ביתי יבנה בה stößt sich nicht mit Esr 5,16, so daß man etwa für unsern Text in frühere Zeit zurückgehen müßte, vielmehr wendet sich das Wort gegen die Pessimisten, die zweifeln, ob man den Bau zu Ende führen wird. Offenbar lag damals auch Jerusalem trotz Hag 1,4 noch zum größten Teil in Trümmern, auch Jerusalem soll wieder erstehen. Wie bei seinem Zeitgenossen Hag., so steht auch bei Sach. der Tempelbau im Mittelpunkt: so lange der Tempel nicht erstanden ist, wohnt Jahve nicht inmitten seines Volkes: wie mit dem Auszug Jahves aus dem Tempel vgl. Ez 9,3 10,4. 16 11,22f. die Zeit des göttl. Zornes und der Strafe begann, so beginnt mit dem Einzug Jahves in denselben die Zeit der Wiederbegnadigung und Vollendung vgl. Mal 3,1. קוה findet sich außer unserer Stelle auch I Reg 7,23 und Jer 31,39 als Ket., aber die Mass. ersetzt es stets durch קַו. v. 17a dehnt die Verheißung auf die andern von den Exulanten bewohnten Orte Pal.s aus vgl. v. 12 Jer 33,12f. Zu פוץ im Sinne von „überströmen" — anders 1,17 — vgl. Prv 5,16, und zu טוב vgl. Hos 3,5. Zur Form תפוצנה vgl. G-K § 72k. 17b greift wieder auf Jerus. und Zion, das durchaus im Mittelpunkt der messian. Erwartungen steht, zurück. LXX hat ohne Zweifel mit Recht gelesen וְרִחַם statt וְנִחַם, jenes wird durch v. 12 wie durch den ganzen Zusammenhang gefordert. Zu בחר mit ב „Wohlgefallen haben" vgl. 2,16 Jes 14,1.

2, 1—4. Das zweite Gesicht von der Vernichtung der heidnischen Welt.

v. 1. Das Horn ist Sinnbild der Macht vgl. Mch 4,13, die vier Hörner deuten auf die vier Himmelsgegenden vgl. v. 10 6,2ff. und sind hier Sinnbild der gesamten Heidenwelt. Tatsächlich hatte Juda bezw. Israel und Juda nur mit den Assyrern und Chaldäern zu tun gehabt, tritt hier an deren Stelle die gesamte Heidenwelt vgl. zu Hag 2,6, so ist das nur zu erklären aus den Erfahrungen, die das Volk seit der Exilierung gemacht hatte: die Feindschaft, welche Juda von allen Seiten erfahren hatte, und welche seiner religiösen Eigenart nicht minder galt wie seiner nationalen, schuf die Vorstellung der gottfeindlichen Welt, eine Anschauung, die in ihrer vollen Ausbildung uns freilich erst im Daniel entgegentritt. Statt זרי v. 2 sollte man zu קרנות eigentlich ein anderes Präd. erwarten, jenes ist eingetreten,

2 Und ich sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten diese? Und er
sprach zu mir: das sind die vier Hörner, welche Juda und Israel und Jerusalem
zerstreut haben. 3 Und Jahve ließ mich vier Schmiede sehen, 4 und ich sprach: was
kommen diese zu tun? Und er sprach also: das sind *die Hörner, welche Juda
zerstreut haben, *so daß es* sein Haupt nicht erhob – *gekommen sind
diese, um in Schrecken zu setzen die Völker*, welche ihr Horn wider das Land
Jahves erhoben haben, um es zu zerstreuen.
5 Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da war ein Mann mit

weil der Prophet die durch קרנות repräsentierten Völker im Sinne hat. Auffallend ist את ישראל zwischen יהודה und וירושלם, wahrscheinlich ist das späterer Einsatz eines Lesers, der Israel vermißte, oder Zusatz eines Glossators, der ישראל im Sinne von יהודה nahm, vielleicht ist aber auch וירושלם Zusatz, das verschiedene codd. der vorhexapl. LXX nicht haben vgl. auch die aus unserm Vers stammende Glosse in v. 4. Statt יהודה v. 4 las LXX יהוה. Offenbar ist אלה הקרנות bis ראשו aus v. 2 eingedrungen. Das Plus כפי איש לא נשא ראשו ist wahrscheinlich ein wenig geglückter Versuch, dem auf יהודה wahrscheinlich folgenden Text וירושלם וישראל, dessen Züge verwischt waren, einen Sinn abzugewinnen. כפי איש לא entsprechen etwa urspr. וירושלם und נשא ראש[ו] ist wohl aus urspr. וירושלם entstanden, da gar kein Grund einzusehen ist, warum der Verf. abermals auf die Bedeutung der Hörner hinweist. Durch diese Einfügung ist auch der folgende Text beeinflußt, das beweist sowohl אתם, das jetzt ohne Beziehung ist, als auch die auffallende Häufung der Inff. mit ל, endlich auch das קרנות vor dem folgenden קרן. LXX scheint להחריד nicht gelesen zu haben, ihr ὀξῦναι führt etwa auf לְהָחֵד, das Gunkel Schöpfung und Chaos S. 122 lesen will, er vokalisiert dann das folgende Wort אִתִּם: „um Hacken zu wetzen" vgl. auch Sellin zu d. St., aber diese Lösung empfiehlt sich kaum, da man zur Vernichtung der Hörner nicht ein Instrument des Ackerbauens erwartet. Tatsächlich ist aber auch die Änderung des להחריד unnötig, denn die Behauptung, daß das keinen Sinn gebe (Gunkel), trifft nicht zu: die in sorgloser Ruhe dahin lebende heidnische Welt, die blind auf ihre Macht vertraut, wird durch diese Schmiede aus dieser sorglosen Ruhe aufgeschreckt und damit hört der 1 11 charakterisierte Zustand auf, die Zeit der Erfüllung naht. Aus diesem Grunde sieht Rothst. mit Recht in להחריד den urspr. Text. In לידות haben die LXX ein Verb. nicht gesehen, in der Tat ist auch לידות als Verb. gefaßt in einer hier passenden Bedeutung nicht nachzuweisen, weder Jer 50 14 noch Thr 3 53 bilden eine sichere Stütze. Sellin schlägt לִדְחוֹף vor, aber als Wirkung der Beile erwartet man kein „niederstoßen". Wahrscheinlich haben wir in לידות einen Zusatz zu sehen, der das dem Interpolator zu schwach scheinende להחריד bessern wollte, ohne daß wir freilich sagen können, was beabsichtigt war. Fällt alles von אלה bis ראשו fort, so fehlt auch dem אתם, wenn man bei der mas. LA bleibt, seine Beziehung und als Obj. ist את קרנות הגוים oder besser את הגוים heranzuziehen, weil das קרנות nicht nur überflüssig, sondern auch vor dem durch הנשאים geschützten קרן störend ist. Offenbar haben wir auch in לזרותה einen späteren, für das Verständnis ganz überflüssigen Zusatz zu sehen. Statt ארץ יהודה lesen LXX ארץ יהוה, was Rothst. für urspr., Duhm für Korrektur hält. Selbstverständlich ist nach Fortfall der Entlehnung aus v. 2 statt ויבאו אלה zu lesen: באו אלה. Es ist möglich, daß die Heiden als Stiere gedacht sind vgl. Dt 33 17 Mich 4 13.

2, 5–9. Das dritte Gesicht: Jerusalem soll ohne Mauern bleiben, Jahve selbst will ihr zur Feuermauer werden und ihr zur Verherrlichung im Innern gereichen. Meist hat man sich durch Heranziehung von 1 16 verführen lassen als eigentlichen Hauptgedanken hier den Hinweis auf die zahlreiche Einwohnerschaft Jerusalems in der Folgezeit zu finden. Mit Recht hat R. gefordert, daß man die Bedeutung dieses Gesichts aus ihm selbst, nicht aber aus den beigefügten Versen zu verstehen suche. In dem Gesicht selbst aber liegt der Nachdruck nicht auf מרב אדם ובהמה בתוכה in 8bβ, sondern auf v. 9, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß jene Worte gar nicht zum urspr. Text gehören vgl. unten v. 14f. Demnach

einer Meßschnur in seiner Hand. [6]Und ich sprach *zu dem Engel, der mit mir
redete*: wohin geht *dieser*? Und er sprach zu mir *also*: um Jerusalem zu
messen, um zu sehen, wie groß seine Breite und wie seine Länge sein soll. [7]Und
siehe ein anderer Engel kam hervor ihm entgegen, [8]und *der Engel, der mit mir
redete, rief ihn* und sagte zu ihm: laufe, und sage jenem Jüngling da: dorfweise
soll Jerusalem bewohnt werden wegen der Fülle von Menschen und Vieh in
seiner Mitte. [9]Und ich will ihm zur Feuermauer ringsum sein, spricht Jahve,
und ich will ihm zur Verherrlichung in seiner Mitte gereichen.
[10]Auf, auf, flieht aus dem Lande des Nordens, spricht Jahve, denn *aus*

---

wendet sich das Gesicht gegen die, welche damals den Bau der Mauern neben dem des Tempels forderten, weil sie wohl nicht mit Unrecht Feindseligkeiten von den abgewiesenen Samaritanern fürchteten vgl. zu Hag 2 10ff. Der Prophet tritt hier diesen Bestrebungen entgegen, weil er vielleicht fürchtete, daß diese Bestrebungen von den Gegnern benutzt werden könnten, den Argwohn der Perser wachzurufen vgl. Rothst. a. a. O. S. 78ff.: Jahve selbst wird ihre Mauer sein, so verkündigt er, so daß der Bau der Mauern überflüssig ist. Erst später wird auf die Mehrung der Bevölkerung hingewiesen. In v. 6 ist es auffallend, daß der Prophet sich nicht wie sonst an den angelus interpres wendet, sondern an den Mann mit der Meßschnur. Man hat sich zwar dafür, daß der Prophet in den visionären Vorgang selbst eingreift, auf die vierte Vision berufen, aber auch dort ist der Text, wie sich zeigen wird, nicht in Ordnung. Es wird demnach in v. 6 mit Rothst. hinter ואמר einzusetzen sein: אל המלאך הדבר בי. Die Einfügung dieser Worte hatte die Änderung des אתה etwa in זה oder הוא zur Folge. Vielleicht ist auch nach אלי ein זה הלך einzuschieben. Aus dem oben Dargelegten ergibt sich, daß bei dem Ausmessen der leitende Gesichtspunkt nicht der der Größe wegen der Größe der Bevölkerung ist, sondern daß für das Messen die Rücksicht auf den Bau der Mauern bestimmend war. Auch in v. 7 ist der Text nicht in Ordnung: es fällt das zweimalige יצא auf, das auch LXX nicht gelesen zu haben scheinen, sie hatten vielleicht עֹמֵד, das meist angenommen ist, da ja der angelus interpres seiner Aufgabe entsprechend immer in der Nähe des Proph. ist. Aber auch so bleiben Bedenken: weder begreift man den Zweck der ziemlich nichtssagenden Aussage über den angelus interpres, noch ist es klar, warum der andere auf der Bildfläche erscheinende Engel grade dem angelus interpres entgegengeht. Eine befriedigende Lösung der Schwierigkeiten bringt der Vorschlag Rothsteins, der v. 7 lesen will: והנה מלאך אחר יצא ויקרא אתו המלאך הדבר בי. Damit ist der Vorschlag Keils מלאך אחר zum Subj. in ויאמר v. 8 zu machen und אלין auf den angelus interpres zu beziehen, erledigt. LXX hat hinter אלן noch לאמר gelesen. Wenn der v. 7 איש genannte in v. 8 הנער genannt wird, so soll vielleicht damit angedeutet werden, daß er nicht nur Wünsche des Volkes, sondern auch des jungen Davididen Zerub. repräsentierte (Rothst.). פרזות v. 8 ist Akkus. der nähern Bestimmung vgl. K. § 118m. פרזות sind die offenen Dörfer und Flecken im Gegensatz zu עיר bezw. עיר מבצר der mit Mauer bezw. auch mit Turm versehenen Stadt vgl. Ez 38 11. Zu dem Ged. vgl. Jes 49 19f. v. 9 schließt sich über 8bβ an 8bα an, so daß man deutlich erkennt, worauf es dem Proph. in dieser Vision ankommt. 8bα verdankt seine Entstehung einem Interpolator, der sich durch 2 10ff. leiten ließ. Zu dem Ged. in v. 9 vgl. Jes 33 21 26 1. Der Schluß von v. 9 sagt nicht, daß Jahve in ihr geehrt sein wird (Hitz.) — innerhalb dieses Zusammenhanges handelt es sich nicht um das, was Jahve widerfahren, sondern um das, was er selbst tun wird. Vielmehr Jahve wird für Jerus. wie zur חומה so auch zu כבוד: er wird in und an ihr seine Herrlichkeit erweisen vgl. Hag 1 8 Hab 2 14.

v. 10—17 haben mit der Vision 2 5-9 nichts zu tun, sie sind angefügt, weil der Red. sich durch das in der Interpolation 2 8bα zum Ausdruck kommende Verständnis der Vision leiten ließ. Weder läßt sich aus diesen Versen folgern, daß damals eine Golah noch nicht zurückgekehrt war (Kosters), noch läßt sich schließen, daß der Standort des Proph. die letzte

den vier Winden will ich euch *sammeln*, spricht Jahve. [11]Auf, nach Sion rettet
euch, die ihr *wohnt bei* (in) der Tochter Babel! [12]Denn so spricht Jahve
der Heerscharen – dessen Herrlichkeit mich gesandt hat – von den Heiden,
die euch plünderten – denn wer euch antastet, tastet *meinen* Augapfel an: [13]siehe,
ich schwinge meine Hand wider sie, und sie werden ihren Knechten zur Beute
werden, und ihr sollt erkennen, daß Jahve der Heerscharen mich gesandt

---

Zeit des Exils war. Denn nur ein Bruchteil war ja heimgekehrt, und noch saßen viele im Lande des Exils. Die in dieser Zeit lebendig gewordenen Hoffnungen auf die Nähe der messian. Zeit erklären hinreichend diese Aufforderungen. Betreffs der vv. 10. 11 hat Sellin die Vermutung ausgesprochen, daß wir in diesen Versen das durch den angelus interpres ausgesprochene Gotteswort haben, das analog denen in dem ersten, dritten und sechsten Nachtgesicht ist. Von נסו v. 10 und המלטי v. 11 ist die Rede, weil Jahves Gericht über die Heidenwelt in Aussicht steht vgl. 2$_{4}$. ארץ צפון ist identisch mit בבל v. 11, und die in v. 10 im Plur. Angeredeten werden in יושבת v. 11 zu einer Einheit zusammengefaßt. Auffallend ist פרשתי. In Ez 17$_{21}$ Ps 68$_{15}$ hat das Verb. die Bedeutung des Zerstreuens, diese ist hier unmöglich, weil 10b so in keinem Zusammenhang mit 10a steht. Daher nehmen die Meisten פרש im Sinne von „ausbreiten“ und das Perf. als Perf. proph. also: Jahve will sie ausbreiten, wie die vier Winde sich nach allen Himmelsgegenden ausbreiten. Aber so ergibt sich ein im Zusammenhang mit v. 11 unmöglicher Ged. LXX hat מֵאַרְבַּע statt כְּאַרְבַּע und קִבַּצְתִּי oder אספתי statt פרשתי gelesen: in der Tat erwartet man einen derartigen Ged.: es kann sich hier im Zusammenhang nur um Sammlung der zerstreuten Juden handeln. Offenbar ist übrigens auch ו nach הוי zu streichen vgl. LXX. Auffallend ist in v. 11 wieder יושבת בת בבל. Das könnte nur Bezeichnung für die Einwohnerschaft Babels, nicht aber für die dort wohnenden Juden sein. Offenbar ist בת, das durch Dittographie entstanden ist, zu streichen (Wellh.). ציון ist nicht Vokativ, sondern Lokativ vgl. LXX und statt יושבת wohl יושבי את zu lesen, dem entsprechend auch המלטו. v. 12. 13 begründen die Aufforderung: sie sollen fliehen, weil Jahve im Begriff ist, wider die Heiden zum Schlage auszuholen. Das gegen die Heiden gerichtete Wort findet sich v. 13, so daß demnach 12b ein parenthetischer Zwischensatz ist, welcher die Notwendigkeit des Gerichtes gegen die Heiden begründet. Aus dem Satz והיו שלל לעבדיהם v. 13 folgt, daß אל הגוים השללים אתכם zu כה אמר יהוה צבאות gehört: weil die Heiden Juda geplündert haben, so sollen sie Judas Beute werden. Zu אל bei אמר um die Person einzuführen, von der jemand etwas aussagt vgl. Jer 22$_{18}$ 27$_{19}$ Gen 20$_{13}$. Dadurch wird der Satz אחר כבוד שלחני als Zwischensatz, der eng zusammengehörige Glieder auseinanderreißt, ausgeschieden. Der Sinn des rätselhaften Einschubs soll nach Hitz., Ew. u. a. sein: nach Ehre, nämlich des Erfolges, hat er mich ausgesandt vgl. v. 13fin., Hitz. vergleicht den Gegensatz בוש, doch ist das wenig wahrscheinlich. Cheyne wollte für MT lesen: אֶרֶץ כָּבוֹד שְׁלָחָךְ, welcher Satz an den Schluß von v. 11 gehören soll. Dort gäbe er einen guten Sinn, doch bleibt die Konjekt. wie die Versetzung zweifelhaft. Duhm will mit Oort אשר statt אחר lesen: der mich in Herrlichkeit gesandt hat, doch macht כבוד Schwierigkeit, man müßte dann schon כבודו lesen „dessen Herrlichkeit mich gesandt hat“ (Sellin). בבת עין der „Augapfel“ als Bild des teuersten Gutes wird Dtn 32$_{10}$ (אישון עין) ebenfalls von Israel gebraucht. Da Jahve der Redende ist, so ist vielleicht besser עיני zu lesen. Dies Wort v. 12 ist bedeutungsvoll, weil es den Unterschied in der Stimmung dieser Gemeinde von der der vorexilischen Propheten offenbart. כי im Beginn von v. 13 dient zur Einleitung der direkten Rede, nicht aber zur Begründung von v. 12b, der, wie das Suff. zeigt, gar nicht Rede Jahves, sondern Zwischenbemerkung des Propheten ist. Zum Schwingen der Hand vgl. Jes 11$_{15}$ 19$_{16}$ Zph 2$_{13}$: Jahve holt zum Schlage aus; עליהם setzt mit Notwendigkeit die Verbindung des אל הגוים mit אמר י׳ v. 12 voraus. והיו führt die Folge ein: Jahve bringt das jus talionis zur Geltung. Dieser Erfolg wird dann die tatsächliche Rechtfertigung des Proph. sein vgl. v. 15 4$_{9}$ 6$_{15}$. Aus dem Schluß

hat. [14]Juble und freue dich, Tochter Sion, denn siehe, ich komme und wohne in
deiner Mitte, spricht Jahve. [15]Und viele Völker werden sich an jenem Tage an
Jahve anschließen, und sie werden ihm zum Volk sein, und er wohnt in deiner
Mitte, und du wirst erkennen, daß Jahve der Heerscharen mich zu dir
gesandt hat. [16]Und Jahve wird Juda als sein Eigentum und Erbe in Besitz
nehmen auf dem heiligen Lande und Jerusalem wieder erwählen. [17]Stille, alles
Fleisch, vor Jahve, denn er regt sich von seiner heiligen Stätte.
3 [1]Und *Jahve* ließ mich sehen, wie der Hohepriester Jehošuʿa vor dem

von v. 13 und 15 hat Rothstein gefolgert, daß des Propheten Predigt auf Unglauben beim Volke gestoßen sei, was mit dem Hag 1 12ff. Erzählten nicht wohl vereinbar sei. Rothstein sieht daher wohl mit Recht in diesen Versen die Hand des Redaktors, der mit Rücksicht auf seine Zeit schreibt, doch könnte jedenfalls nur der Schlùß von v. 13 und 15 von ihm herrühren, denn der Hauptgedanke in v. 13 wie 15 ist für den Zusammenhang unentbehrlich. v. 14–17 weisen auf Zions Jubel hin, und zwar hat sie Grund dazu, weil 1. v. 14 Jahve in ihrer Mitte wohnen wird, noch ist es dazu nicht gekommen, denn noch ist ja der Tempel nicht gebaut, 2. viele Völker werden sich dann an Jahve anschließen und wie Juda als sein Volk angesehen werden, in dessen Mitte Jahve wohnt vgl. 8 20f. Jes 14 1. Zu רני v. 14 auf Ultima betont vgl. G-K[27] § 67ff. In v. 15 l. mit LXX לו statt לי und ושכן statt ושכנתי, LXX liest irrig ושכנו, denn שכן בתוך ist Term. für Gottes Wohnen in der Mitte seines Volkes vgl. v. 14. Wegen der Identität mit v. 14 wird ganz 15b Interpol. sein (Marti). Dann wird Jahve Juda als sein Teil in Besitz nehmen vgl. Dtn 32 9. אדמת הקדש ist das Land dieses Volkes, weil Jahve in ihm wohnt vgl. Hos 9 3. Zum Schluß von v. 16 vgl. 1 17 fin. Zu v. 17 vgl. zu Zph 1 7 Hab 2 20. Das Gericht über die Heidenwelt, das der Tag Jahves bringen wird, steht unmittelbar bevor vgl. Hag 2 6, denn schon regt sich Jahve von seiner heiligen Stätte Dtn 26 15 Jer 25 30 her, darum ziemt es sich, in ehrfurchtsvoller Stille Jahves und seines Kommens zu harren. Während dort bei Zephanja das Wort einen drohenden Charakter hat, trägt es hier den der Verheißung, durchaus entsprechend dem Charakter der nachexilischen Prophetie. Zu נעור vgl. K. § 72 v u. ee, das Perf. weist darauf, daß Jahve schon jetzt im Begriffe ist, das Gericht zu vollziehen vgl. zu 1 11.

Kap. 3, 1–7. Das vierte Gesicht: die Entsündigung und die Bestallung Josuas zum Hohenpriester. Der Prophet sieht den Hohenpriester als vom Widersacher verklagt vor dem Engel Jahves stehen, aber der Widersacher wird abgewiesen, und der Engel Jahves gibt seinen Dienern den Befehl, daß sie den Hohenpriester statt der schmutzigen Kleider mit reinen bekleiden und den Kopfbund auf sein Haupt setzen; auch erhält Josua von Jahve die Verheißung, daß er, wenn er in Jahves Wegen geht, die Herrschaft über den Tempel ausüben und Zutritt zu Jahve haben soll. Zugleich sei er und seine Genossen eine Gewähr dafür, daß Zerubbabel den Tempel vollenden wird. Dann wird Jahve die Schuld des Landes tilgen, und ein Jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen, d. h. dann ist die Zeit der Vollendung gekommen. – Dies vierte Gesicht hängt enger mit dem folgenden fünften zusammen, beide beschäftigen sich mit den Häuptern der neuen Gemeinde. Dieses vierte Gesicht hat verschiedene Deutungen erfahren. Die einen wie Hitz. u. a. sehen in dem Hohenpriester den Vertreter des Volkes vor Jahve, des Volkes Sünde laste auf ihm, seine Schuld sei die des Landes, demnach sei nicht er, sondern das Volk schuld an dem Unglück des Landes. Das herauszustellen sei der Zweck dieses vierten Gesichts. Dagegen hat Rothst. mit Recht geltend gemacht, daß innerhalb der Vision kein Wort uns darauf hinweist, daß es sich nicht um Josua, sondern um die Gemeinde handelt, im Gegenteil: wenn er mit reinen Kleidern bekleidet und danach das priesterliche Amt und zwar bedingter Weise ihm zugesprochen wird, so ist das nur verständlich, wenn es sich um Josua persönlich handelt, und nicht um ihn, sofern er die Gemeinde vertritt. Deshalb behaupten Rothstein u. a., daß es sich hier um ein Zeugnis für den Priester Josua persönlich handle, daß also auch ihn per-

Engel Jahves stand, und der Widersacher stand zu seiner Rechten, um ihn anzufeinden. [2]Und es sprach *der Engel* Jahves zu dem Widersacher: es schelte dich Jahve, du Widersacher, und es schelte dich Jahve, der Jerusalem erwählt hat!

sönlich die Anklage angeht. Das Vorgehen des himml. Anklägers spiegelt also eine irdische reale Anklage oder doch verleumderische Nachrede wieder. Es kann nicht verborgen geblieben sein, daß die Abweisung des עם הארץ von der Teilnahme am Tempelbau und damit auch am Kultus durch Serubbabel auf Betreiben der Propheten und letzten Grundes der Priester erfolgt war vgl. zu Hag 2_{10}ff. So richtete sich der Groll der im Lande Zurückgebliebenen und besonders wohl ihrer Priester gegen die Priester der zurückgekehrten Golah und unter ihnen gegen das Haupt derselben, gegen Josua, und es wird an Verdächtigungen nicht gefehlt haben, daß auch diese zurückgekehrten Priester im Exil sich von aller Unreinheit nicht werden frei gehalten haben, ein Verdacht, der verständlich genug ist, wenn man sich erinnert, was einige Jahrzehnte später auf palästinens. Boden innerhalb der jerusalemischen Priesterschaft geschah. Auch unsere Vision läßt auf die Berechtigung solches Verdachtes schließen: tatsächlich enthält sie das Zugeständnis Josua anhaftender Unreinheit. Daher war eine Reinigung nötig, ein unanfechtbares Zeugnis, daß Jahve die von ihm erwählte Priesterschaft wiederum gereinigt und damit für seinen Dienst geheiligt hatte. Das geschieht durch diese vierte Vision, die uns wohl einen Blick in die schweren Kämpfe tun läßt, welche die Ausschließung der vorexilischen nicht in Jerus. amtierenden Priester aus allen priesterl. Rechten, die Ezech. zuerst erstrebte, zur Folge hatten. Diese Frage griff zugleich über in die Kreise der Laien, denn waren diese Anklagen gegen Josua und andere gerechtfertigt, so war damit zugleich der Bestand des Kultus und der Gnadenstand der Gemeinde überhaupt gefährdet.

In v. 1 erscheint als Ankläger der Satan. Wir haben hier das älteste Zeugnis von ihm, daher vermutet Marti, daß Sach. selbst diese Gestalt gebildet hat, doch ist das fraglich. Smend (Religionsgesch.[2] d. AT. S. 401 Anm. 1) erinnert daran, daß die Vorstellung von Anklägern bei Gott überhaupt älter sei, er verweist auf I Reg 17_{18} und Ez 29_{16}, wo der Ausdruck מזכיר עון schon im uneigentl. Sinn gebraucht sei. Gewöhnlich hat man das Stehen des Satan zur rechten Seite des Josua so zu erklären gesucht, daß dies der eigentliche Platz der Ankläger sei. Aber Wellh. hat neben Ps 109_6, worauf man sich meist zu berufen pflegte, auf Ps 109_{31} hingewiesen, wo vielmehr Jahve zur Rechten erscheint. Er behauptet demnach mit Recht, daß zur Rechten Jemandes stehen nichts andres ist als ihm zur Seite treten, die Hand auf ihn legen, „rechts" und „links" spielen überhaupt dabei keine Rolle. LXX las יהוה hinter יראני. In v. 2 ist ohne Zweifel mit Syr. מלאך יהוה statt יהוה zu lesen, wie eine Vergleichung von v. 1 u. 3ff. beweist. Der Satan verklagt Josua zu dem Zweck, ein noch größeres Maß Strafe auf ihn zu häufen, weil das vorhandene nicht der Größe seiner Schuld nach seiner Meinung entspricht. Der Engel Jahves weist dies Ansuchen zurück mit dem Hinweis darauf, daß Josua einem aus dem Feuer geretteten Brand gleiche, d. h. daß nur wenig daran gefehlt hätte, und das Unglück hätte ihn vollständig vernichtet. Unzweifelhaft beweist dies Bild von dem aus dem Feuer gerissenen Brand die Unhaltbarkeit von Kösters Behauptung, daß in dieser Zeit Exulanten überhaupt noch nicht zurückgekehrt seien. Absichtlich wird der erste Satz wiederholt, um zu dem Subj. יהוה die nähere Bestimmung הבחר בירושלם nachzubringen: Jahves Stellung zu Jerus. und damit zur Gemeinde, die hier ihren Mittelpunkt hat, muß ihn zur Abweisung dieser Forderung des Satan bestimmen vgl. 1_{14}ff. 2_{16}. Zu dem Bilde am Schluß des Verses vgl. Am 4_{11}. Auch hier in c. 3 wird übrigens wie 1_{12}f. der מלאך יהוה von יהוה unterschieden, aber nicht wie in der älteren Zeit als eine Offenbarungsform Jahves, sondern als ein Diener Jahves und zwar spez. als der für die Gemeinde eintretende. Krätzschmar a. a. O. S. 238f. hat darauf hingewiesen, daß uns hier bei Sach. die ersten Ansätze zu der Vorstellung von diesem Engel als Schutzengel der Gemeinde entgegentreten; an Sach. schließt sich Mal., der diesen Engel als Schutzengel der Gemeinde gradezu מלאך הברית nennt vgl. zu Mal 3_1; Krätzschmar hat auch an Ps 34_8 u. 35_5 erinnert: nach jener Stelle behütet der „Engel Jahves" die, welche Jahve fürchten, nach der

Ist das nicht ein aus dem Feuer geretteter Brand? 3 Und Jehošuʿa war mit
schmutzigen Kleidern bekleidet *und mit einem schmutzigen Turban auf seinem Kopf
und stand vor dem Engel. 4 Und *der Engel Jahves* hob an und sprach zu
seinen Dienern also: entfernt die schmutzigen Kleider und den schmutzigen Turban
von ihm, und er sprach zu ihm: siehe, ich nehme hiermit von dir deine
Schuld, und *bekleidet ihn* mit Feierkleidern 5 und ich sprach *setzet* ihm einen
reinen Turban auf sein Haupt. Und sie setzten ihm den reinen Turban auf sein
Haupt und bekleideten ihn mit *reinen*-Kleidern. Und der Engel Jahves *trat*
auf 6 und der Engel Jahves redete feierlich zu Jehošuʿa also: 7 So sagt Jahve der

---

zweiten zerstreut er die Feinde der Gemeinde in alle Winde. v. 3 bringt eine nähere Bestimmung nach. Die schmutzigen Kleider bezeichnen Josua als sündig vgl. Hag 2$_{14}$ und v. 4 die Erkl. des Ausziehens der schmutzigen Gewänder. צוֹאִים ist Plur. zu צוֹאִי und zu צוֹאָה als Bild der Sünde vgl. Jes 4$_{4}$ Prv 30$_{12}$. 3a ergänzt Rothstein entsprechend der folgenden Darstellung: וְעַל רֹאשׁוֹ צָנִיף צֹאָה. 3b ist wohl Interpolation, da v. 1 das schon gesagt war (Rothst.). Der Befehl v. 4 ergeht an die Diener des מלאך י׳, nicht aber des Josua (Ewald): sie sollen die schmutzigen Kleider ausziehen. Subj. von ויען ist מלאך יהוה, was vielleicht einzusetzen ist vgl. Syr., ebenso hinter מעליו in v. 4: וּמֵעַל ראשו הַצָּנִיף הַצֹּאָה (Rothst.). Auffallend ist der Schluß des Verses והלבש וגו׳: dieser Inf. könnte nur Forts. des העברתי sein, so daß also der מלאך י׳ selbst Subj. wäre. Dem widerspricht aber v. 5: וילבשהו בגדים. Die LXX hat in Übereinstimmung mit v. 5 gelesen: וְהַלְבִּשׁוּ אתו, dann aber muß der Satz ויאמר bis עונך als Zwischens., der zusammengehörige Glieder auseinanderreißt, ausgeschieden werden: wir haben in ihm die erklärende Glosse eines Lesers, die sich als solche auch dadurch verrät, daß sie dem Engel Funktionen zuschreibt, die Jahve zugehören. In v. 5 ist mit LXX ואמר zu tilgen und statt ישימו zu lesen וְשִׂימוּ als Forts. von והלבישו v. 4. LXX hat dies יאמר überhaupt nicht gelesen, sondern hat den Schluß v. 4 והלבשו אתו מחלצות in v. 5 fortgesetzt durch den Imp. שִׂימוּ. צָנִיף ist Zeichen der hohenpriesterlichen Würde (מצנפת P.), insofern der Hohepriester die Stellung eines Fürsten einnahm vgl. מצנפת Ez 21$_{31}$ Jes 62$_{3}$. Neben בגדים sollte man ein טהורים erwarten vgl. Syr., da בגדים allein als Gegensatz zu בגדים צואים nicht genügt. Da übrigens הַצּוֹאִים in v. 4 nach v. 3 überflüssig ist, so wäre es denkbar, daß in הצואים vielleicht והצניף steckt vgl. Rothst. Auf Grund von v. 5 kann man auch zweifeln, ob מחלצות in v. 4 urspr. Text ist und nicht auch dort בגדים טהרים geschrieben war vgl. Syr. und Rothst. S. 93ff. Der Schluß des v. 5 ומלאך יהוה עמד gibt an seiner jetzigen Stelle keinen Sinn. Deshalb hat man sich entschlossen, diese Worte zu dem Anfang von v. 5 zu ziehen, dort habe der Satz den Zweck, die Wichtigkeit der folgenden Worte herauszuheben. Aber dabei fällt auf 1. das nach ויעד wiederholte Subj., 2. die Schwierigkeit des עמד, dem kein verständiger Sinn abzugewinnen ist, da es weder „aufstehen" noch „hintreten" bedeutet, 3. ist die bedeutungsvolle Situation auch ohne diesen Schluß von v. 5 durch den Anfang von v. 6 charakterisiert. Deshalb halte ich Rothst.s Vermutung für zutreffend, daß ומלאך יהוה עמד Interpolation ist. Zu העיד mit ב v. 6 vgl. Gen 43$_{3}$ Jer 42$_{19}$. שמר משמרת v. 7 steht wohl hier im kultischen Sinn von der Beobachtung seiner priesterlichen Obliegenheiten Lev 8$_{35}$ vgl. Ez 44$_{15}$ 48$_{11}$: Die treue Pflege des Kultus ist die Vorbedingung für die ihm zu gewährenden Verheißungen. Eine derartige Bedingung entspricht durchaus der Stellung, welche der Tempel und damit der Kultus im Vorstellungskreis dieser Zeit einnehmen vgl. bes. Hag 2$_{10}$ff. Der Nachsatz beginnt nicht erst bei ונתתי, sondern bei וגם אתה, beide וגם beziehen sich natürlich auf die Verb. תדין und תשמר, nicht aber auf אתה, das hier in ähnlicher Weise wie Am 4$_{7}$ herausgehoben ist vgl. auch 9$_{11}$ Gen 32$_{21}$. Die Verheißung wird nach ihrer ganzen Bedeutung verständlich, wenn man sich die Stellung des Königs in der vorexilischen Zeit zu Tempel und Kultus vergegenwärtigt: er war tatsächlich der Machthaber über Tempel und Kultus, setzte Priester ein und

Heerscharen: wenn du in meinen Wegen gehst und meinen Dienst verrichtest, so sollst du sowohl mein Haus regieren wie meine Vorhöfe beaufsichtigen, und ich gebe dir Zutritt unter diesen Dienern.

4 6b Das ist Jahves Wort an Zerubbabel also: nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht Jahve der Heerscharen, 7 *und ich will den großen Berg vor Zerubbabel zur Ebene machen*, und er wird den Stein herausbringen zum Giebel hin unter dem Jubelruf: Huld, Huld ihm! 8 Und es

---

ab, traf selbständige Anordnungen, denen sich die Priester zu fügen hatten und tatsächlich fügten vgl. m. Arch. II S. 107f. Jetzt soll der Hohepriester diese Stellung einnehmen: er soll Tempel und Kultus regieren. ונתתי fügt aber noch ein neues bedeutungsvolleres Moment hinzu. Statt מַהְלְכִים ist מַהֲלָכִים zu lesen: „Gänge" d. i. „Zugänge". העמדים האלה muß, wie schon gesagt, identisch sein mit den v. 4 genannten Dienern des מלאך י׳. Damit ist dem Hohenpriester die Verheißung gegeben, daß er fortdauernd die Gebete der Gemeinde vor Gott bringen kann, so daß sie Erhörung finden.

c. 4, 6aβ – 10a 3, 8 – 10. Diese vv. 4 6aβ-10a 3 8-10 bringen die Verheißung der Vollendung des Tempelbaus durch Zerubbabel. Jene vv. 4 6aβ ff. sprengen in c. 4 den Zusammenhang, zugleich haben wir in ihnen erst die Möglichkeit des Verständnisses für האבן, der in 3 9 plötzlich hervortritt.

Das Verständnis von 6aβb ergibt sich aus dem Folgenden: Angesichts der Schwierigkeiten, welche Zerubbabel beim Tempelbau fand, soll er sich sagen, daß er zur Überwindung derselben nicht auf seine Kraft angewiesen ist, sondern durch Jahves רוח wird er sie überwinden vgl. Hag 2 5 ורוחי עמדת בתוככם und Jes 31 3. Aus diesem Zusammenhang ist klar, daß dieser Gottes-Geist nicht sowohl als sittliche den Menschen umgestaltende und erneuernde Kraft gedacht ist, sondern ähnlich wie in der alten Zeit, wo es die göttliche, den Menschen zur Erfüllung außerordentlicher Aufgaben befähigende, Kraft ist. Von ihm werden zunächst die beiden Häupter der Gemeinde erfüllt, durch die dann auch die Gemeinde desselben teilhaftig wird. In v. 7 ist die Anrede an den Berg auffallend, nicht minder der kurze Befehl לפני זרובבל למישור; ganz abgesehen von dem grammatisch unkorrekten הר הגדול. Diese Schwierigkeiten verschwinden bei der Konjektur von M. Lambert וְשַׂמְתִּי אֶת־הָהָר (ZATW 1902 S. 338). Das erläutert trefflich כי אם ברוחי in v. 6 und hat seine Parallele an Jes 40 4 49 11, so ist auch die Fortsetzung והוציא begreiflich, was bei dem MT kaum der Fall ist. הראשה ist natürl. kein Fem. = הראש, sondern ָה ist die alte Akkus.-Endung und bezeichnet die Richtung. Hitz. u. a. haben האבן הראש vom Grundstein verstehen wollen, aber der war schon gelegt vgl. v. 9, jetzt handelt es sich um die Vollendung des Baus, es ist vielmehr der Giebelstein, den Zerubbabel aus der Werkstatt herausführen wird. Sellin (Studien II, 90ff.) wollte הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה d. i. der frühere Grundstein lesen, der als gutes Omen für den Neubau („Gunst, Gunst ihm") aus den Trümmern herausgebracht werden soll, aber in unserm Text ist diese Vermutung ohne jede Begründung, auch kaum mit v. 9 vereinbar, zudem begriffe man wohl das Wegräumen der Trümmer, nicht aber das Herausheben des alten Grundsteines. Jetzt hat Sellin richtig in האבן den Giebelstein erkannt und sieht, indem er הָרֹאשָׁה festhält, in dem auslautenden ā die alte Akkusativendung: zum Giebel hin. Statt תשאות ist viell. mit Heranziehung des ה von ראשה zu lesen התשאות, das als Akkus. der nähern Bestimmung mit והוציא verbunden werden könnte, so daß חן חן לה der Inhalt von תשאות wäre, ev. könnte auch לה zu תשאות gezogen werden: Jubelrufe werden ihm zu teil. חן חן wäre auf die Schönheit des האבן und damit auch auf die des ganzen Baus zu beziehen vgl. Ps 45 3 Pro 1 9 4 9 17 8 u. ö. Vielleicht ist besser לֹה zu vokalisieren, was sich auf Zerubbabel beziehen würde, der ja in dieser Darstellung die Hauptperson ist, also: Huld, Huld ihm, so jubelt das Volk ihm zu. v. 8ff geben die weitere Ausführung zu v. 6. 7. Die Worte in v. 8 gehören wohl dem Interpolator zu, denn v. 9a ist ja inhaltlich identisch mit v. 7: sie

geschah das Wort Jahves zu mir also: [9]Zerubbabels Hände haben dieses Haus
gegründet, und seine Hände sollen es vollenden, und *ihr* werdet erkennen,
daß Jahve der Heerscharen mich zu euch gesandt hat. [10a]Denn wer nur
immer den Tag kleiner Anfänge verachtet, der wird mit Freude den *auserwählten*
Stein in Zerubbabels Hand sehen.

3 [8]Höre doch, Jehošuʿa, du Hoherpriester! Du und deine Genossen, die vor
dir sitzen, ihr seid Männer des Vorzeichens, denn siehe, ich bringe meinen
Knecht Zemaḥ. [9]Denn siehe, der Stein, den ich *Zerubbabel* vorgelegt habe

---

wiederholen in eigentl. Rede, was v. 7 im Bilde sagte. 9b steht auf gleicher Linie mit $2_{13.15}$, die Worte sind hier als Interpolation daran erkennbar, daß sie die Rede Jahves unterbrechen. Übrigens fordert אליכם vorher וידעתם. v. 10 כי begründet nicht 9b, sondern weist im Anschluß an 9a darauf hin, daß auch die, die jetzt im Blick auf den kümmerlichen Anfang verzagt sind, den vollendeten Bau mit Freuden sehen werden (Marti). Zu מִי = quicunque vgl. G-K § 137c und zu בַּז als Perf. von בוז vgl. G-K § 72dd. האבן הבדיל muß mit dem vorher erwähnten האבן identisch sein, wie der Ausdruck zu erklären ist, bleibt freilich fraglich, möglich, daß eine Verderbnis vorliegt. Duhm dachte an einen Stein, dessen eingemeißelte Buchstaben mit Blei ausgegossen sind, aber selbst wenn diese Annahme, daß man solche Buchstaben mit Blei ausgoß, zutrifft, ist doch der Ausdruck sehr auffallend, denn הבדיל könnte nur Apposition zu האבן sein: „den Stein, das Blei". Da ursprünglicher Konsonantentext lediglich הבדל ist, so könnte das auch הַבָּדוּל gelesen werden: der auserlesene Stein. Zu אבן als Mask. vgl. Job 28_{2} I Sam 17_{40}. Als besonders wichtiger, auch wohl durch seine Bearbeitung vor den andern Bausteinen ausgezeichneter konnte der Giebelstein wohl האבן הבדול heißen (Sellin). Zu ושמחו וראו vgl. K. § 120d. Andre sehen הבדיל als durch Dittographie des folgenden ביד entstanden an.

3, 8 bringt nach dem MT die zweite Verheißung. Lediglich Josua ist angeredet, nicht aber auch die Priester, und mit אתה beginnt der Inhalt dessen, was er hören soll, und zwar ist אתה ורעיך Subj. und אנשי מופת המה Präd., beide Satzteile werden jetzt störend durch כי auseinandergerissen, offenbar ist (כ)כי als durch Dittographie entstanden zu tilgen. Wahrscheinlich gilt das auch von המה, das durch Zph 2_{12} nicht zu schützen ist vgl. zu d. St. Zu מופת vgl. Jes 8_{18} Ez 12_{6} 24_{24}. Inwiefern Josua und seine Genossen Männer des Vorzeichens dafür sein können, daß der Zemach kommen wird, ist nicht einzusehen, auch ist dem Sach. ja Zerubbabel der messian. König, und dieser Zerubbabel ist schon da (Marti). Marti hat mit Recht bemerkt, daß man ohne 8b, entsprechend dem ganzen Kontext, die Versicherung der Vollendung des Tempelbaues erwartet, darauf führt auch das Folgende: dann wenn der Tempel vollendet und Jahve in ihm wieder wohnen wird, erfolgt der Anbruch der Vollendungszeit. Aus diesem Grunde halte ich die Ansicht Duhms für begründet, daß der urspr. Text hinter 3_{7} nach c. 4 verschlagen ist: die vv. 6aβ—10aα, die dort den Zusammenhang zerreißen, bilden die Forts. zu 3_{7} und die Vorauss. zu $3_{9.10}$: erst durch Einsetzung dieser Verse an diese Stelle wird klar, was es für eine Bewandtnis mit dem rätselhaften Steine in 3_{9} hat, es ist eben der Giebelstein, von dem vorher in $4_{7.10}$ die Rede war (Marti, Duhm). Die Frage, wie es zu der Verdrängung der Verse und zu dem Einsatz in 8b gekommen ist, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten: diese Einschaltung von 8b war wohl durch die Nichterfüllung der dem Zerub. gegebenen Verheißung veranlaßt, unser Kap. hat also eine ähnliche Entwicklung durchgemacht wie Kap. 6. Der Name צמח findet sich auch Jer 23_{5} und 33_{15}, die letztere Stelle ist jedenfalls nichtjeremj, von der ersteren ist das nicht mit der gleichen Sicherheit zu sagen, der Name geht auf Jes 11_{1} zurück. Hier ist צמח gradezu nom. propr., die vollere Form ist צמח דוד vgl. Jer 33_{15}. Zu diesem עבדי צמח vgl. עבדי דוד Ez. 34_{23}f. 37_{24}. 3_{9} führt aus, in wiefern des Josua Diener Männer des Vorzeichens sind, zugleich bringt 3_{9} die logische Begründung für die Verheißung 4_{9a}. Fraglich

— sieben Augen sind an dem Stein — siehe, ich grabe auf ihn die Schrift
ein, spricht Jahve der Heerscharen, und ich tilge die Schuld jenes Landes an einem
Tage. [10]An jenem Tage, spricht Jahve der Heerscharen, werdet ihr, ein
jeder seinen Nächsten, unter seinen Weinstock und unter seinen Feigen-
baum einladen.

---

ist die Konstruktion, am einfachsten wird es sein, in dem Satz עַל אבן וגו׳ eine parenthetische Zwischenbemerkung zu sehen, nach der הנני das הנה wieder aufnimmt. Trifft die vorher dargelegte Anschauung zu, daß 3_{8}ff. die Forts. von 4_{6}aßff. ist, daß es sich also in unserm Abschnitt um die Verheißung der Vollendung des Tempelbaus handelt, so ist damit auch gegeben, daß der hier erwähnte Stein nur identisch sein kann mit dem Giebelstein in 4_{7} und האבן הבדיל 4_{10} d. h. dem Schlußstein des Tempels. Von hier aus ergibt sich dann freilich auch die naheliegeude Vermutung, daß entsprechend 4_{6}ff. urspr. Text in 3_{9} לפני זרבבל statt לפני יהושע war. Das ist auch um deswillen wahrscheinlich, weil man in einer an Josua gerichteten Rede nicht לפני יהושע erwartet. Nach 4_{2}ff., wo die sieben Leuchten des Leuchters als „die sieben Augen Jahves" erklärt werden, sind die sieben Augen auch hier so zu deuten, so daß der Sinn des Satzes der sein würde, daß Jahves besondere Fürsorge auf ihn gerichtet ist. Aber diese Erklärung hat ihre starken Bedenken, schon die Indetermination fällt auf, da Jahve der Redende ist, sollte man doch עֵינַי erwarten, auch ist ja 4_{2}ff. davon die Rede, daß diese sieben Augen Jahves die Erde durchstreifen, wie verträgt sich damit die Aussage, daß sie auf den Stein gerichtet sind. Es ist freilich möglich, daß in 4_{10} משוטטים בכל הארץ Interpolation sind, immerhin bleibt die Schwierigkeit des einfachen עינים, das erst aus einem später folgenden Verse seine Erklärung empfinge. Endlich kommt der Gedanke der Fürsorge Gottes für des Tempels Vollendung in den urspr. unserm Verse vorhergehenden vv. 4_{6}aßff. in deutlicher Weise zum Ausdruck. Deshalb haben andere in diesem Satz eine nähere Beschreibung des Steines sehen wollen: ein Stein mit sieben Facetten, in die die Inschrift eingraviert werden soll (Sellin u. a.), oder mit sieben Schalen, doch ist letzteres weniger wahrscheinlich, da diese Schalen ja der Eingravierung hinderlich wären. Wahrscheinlich wird der Satz die Interpolation eines Lesers sein, der damit eine vermeintliche Lücke ausfüllen wollte, nämlich angeben, was in diesen Stein eingraviert werden sollte. Sellin erinnert daran, daß in vielen altjüd. Synagogen der Scheitelstein des Portals den siebenarmigen Leuchter zeigt, der die sieben Augen Jahves darstellt. Er wird auch in den Giebelstein die für ihn bestimmte Inschrift einschneiden d. h. ihn vollenden. Wellh. sieht in dem Stein einen Edelstein im Diadem des zukünftigen Königs, er versteht die sieben Augen von den Facetten des Edelsteins, auf deren einer der Name des Königs eingeschnitten wurde. Aber das ist wenig wahrscheinlich, schon um deswillen, weil von einem Diadem bisher noch gar nicht die Rede gewesen ist, auch kommt der Hinweis auf die Krönung des Davididen hier viel zu früh, man erwartet hier vielmehr einen andern mit den Überlegungen, die den Propheten bisher beschäftigt haben, in näherem Zusammenhang stehenden Gedanken. Noch weniger kann Sellins Erklärung, der ich früher zustimmte, in Betracht kommen. Sellin fand nach dem Vorbild der Bestallungsurkunde eines Nebopriesters zu Borsippa, auf deren schmaler oberer Kante sieben Augen neben Sonne und Mond sich fanden, hier den Gedanken, daß Zerubbabel dem Josua gemäß göttlichen Willens die Bestallungsurkunde zum Hohenpriester verschaffen werde. Aber die hier erwähnten sieben Augen allein reichen nicht aus zur Begründung dieser Hypothese, für die innerhalb des Zusammenhanges nichts spricht, das v. 8 sich findende הכהן הגדל läßt doch wohl schließen, daß Josua schon als Hoherpriester anerkannt war. Auch der Schluß von v. 9 und v. 10 spricht nicht für diese Vermutung, wohl aber für die oben vertretene Auffassung, die jetzt auch S. teilt: Hag. wie Zach. betonen mehrfach, daß mit der Wiederherstellung des Tempels die Zeit des Gotteszornes und des Unsegens vorüber ist; ist der Tempel vollendet, wird Jahve wieder inmitten seines Volkes wohnen, dann bricht die Vollendungszeit an vgl. Hag 2_{18}ff. Zch 8_{10}ff. Zu v. **10** vgl. Mch 7_{4}.

4 [1]Und der Engel, der mit mir redete, weckte mich wieder, wie einer aus
dem Schlaf geweckt wird. [2]Und er sprach zu mir: was siehst du? Und *ich* sprach:
ich sehe einen Leuchter ganz von Gold und *einen* Ölbehälter oben darauf und
sieben Lampen daran, und *sieben* Ausgußrohre hatte der *Ölbehälter* oben darauf.

Wegen des ביום ההוא 3_{10} und der Anrede in תקראו, die man nach dem Vorhergehenden nicht erwartet, vermutet Marti wohl mit Recht, daß v. 10 späterer Zusatz wie 8b und Ausführung zu 9bβ ist.

Kap. 4, 1–6aα. 10b–14. Das fünfte Gesicht: der Hohepriester wie der Fürst stehen in gleicher Weise unter der schützenden Obhut Jahves. Der Prophet sieht einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Ölbäume. Letztere stellen Josua und Serubbabel dar als die von Jahves Geist Gesalbten. Die Vision will einerseits betonen, daß Serubbabel und Josua, König und Hoherpriester, als gleichberechtigte Träger des göttl. Geistes nebeneinanderstehen. Offenbar war eine Strömung in der nachexilischen Gemeinde vorhanden, welche wieder in die Bahnen der vorexilischen Zeit zurücklenken wollte, wo König und Vertreter der Priesterschaft nicht gleichberechtigt nebeneinander standen, sondern der letztere von dem ersteren abhängiger Beamter war. Waren doch nach Esr 5_3ff. Serubbabel und die weltlichen Vertreter der Gemeinde die eigentl. Erbauer des zweiten Tempels; nach 4_1ff. wandten sich die Abgesandten des עם הארץ an Serubbabel und die Ältesten um Zulassung zum Tempelbau, von denen dann auch die Abweisung erfolgte, die in 4_3 erwähnte Mitwirkung des Josua beruht auf späterer Überarbeitung. Rothst. hat es auch, namentlich aus 2_{10}ff., wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Haggai auf der Seite derer stand, welche davidisch-dynastische bezw. messianische Interessen verfochten. Gegenüber dieser Strömung kommt in unserer Vision die priesterliche zur Geltung und damit hier wie in der vierten Vision ein ezechielischer Gedanke zum Siege. Sacharja tritt für die Gleichstellung beider ein, weil ihm nur so eine friedliche Entwicklung der neuen Gemeinde gesichert zu sein schien (Rothst.). Andrerseits will unsere Vision darauf hinweisen, daß beide Gesalbten unter der schützenden Obhut des Herrn, „dessen Augen die ganze Welt durchleuchten, durchstreifen" (Wellh.), stehen.

v. 1 zeigt mit voller Deutlichkeit, daß es bei den Gesichten sich nicht um Traumgesichte handelt. Offenbar wird man sich Sacharja von dem, was er gesehen und gehört hat, ganz hingenommen zu denken haben. Aus diesem Zustand des Versunkenseins wird er von dem Engel erweckt und so fähig gemacht, ein neues Gesicht in sich aufzunehmen. Da der Engel sich dauernd bei Sach. aufhält, muß וישב adverbielle Bedeutung haben. Die Darstellung in v. 2 ist der in Am 7_8 8_2 Jer $1_{11.13}$ parallel. Natürlich ist mit den alten Überss. das Kere וָאֹמַר zu bevorzugen vgl. 1_8f. 2_1f. $_5$f. 5_1 6_1. Der ganz goldene Leuchter (מנורה) hat oben einen wohl kugelförmigen Ölbehälter (גֻּלָּה), von dem sieben Röhren (מוצקות) ausgehen, welche die sieben Lampen (נֵרוֹת) speisen. Auffallend ist שבעה ושבעה מוצקות. Unmöglich kann das heißen, daß die Lampen 14 Röhren hatten (Köhl.), noch weniger ist an 49 Röhren (שבעה ושבעה distributiv gesetzt) zu denken, weder begriffe man den Zweck von je 7 Röhren, noch wäre ein rechtes Bild eines solchen Leuchters zu gewinnen; offenbar steht auch der siebenarmige Leuchter in P. mit diesem in einer gewissen Beziehung. Mit LXX ist daher שבעה zu streichen. Auffallend ist auch לנרות אשר על ראשה, nachdem kurz vorher von נרות עליה d. h על המנורה die Rede war. Mit Recht macht ferner Wellh. darauf aufmerksam, daß die Lampen nicht über dem Reservoir liegen dürfen, weil das trotz der Kapillarkraft des vegetabilischen Öles sehr unpraktisch wäre. Die Schwierigkeit ist aber nicht so zu lösen, daß man אשר על ראשה streicht, sondern so, daß man לגלה an die Stelle von לנרות setzt. Das ergibt sich aus dem Relativsatz, der zu לנרות sinnlos ist, mit Sicherheit. In מנורת זהב כלה ist זהב כלה ein vom stat. constr. מנורת abhängiger Satz vgl. K. § 130d. Statt גֻּלָּהּ ist גֻּלָּה zu lesen vgl. LXX, da das Suff. unnötig ist und sonst nur גֻּלָּה, nicht aber גֻּל sich findet vgl. v. 3 und K. § 91e. Zur Rechten und Linken stehen zwei Ölbäume, sie

[3]Und zwei Ölbäume standen dabei: einer zu *seiner* Rechten und einer zu seiner
Linken. [4]Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, also: was
bedeuten diese, mein Herr? [5]Und der Engel, der mit mir redete, antwortete und
sprach zu mir also: weißt du nicht, was diese bedeuten? Und ich sprach: nein,
mein Herr. [6]Und er antwortete und sprach zu mir also: [10b]jene sieben sind Jahves
Augen, die durch die ganze Erde schweifen. [11]Und ich antwortete und sprach zu
ihm: was bedeuten diese beiden Ölbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner
Linken? [12]Und ich antwortete zum zweiten Mal und sprach zu ihm: was
bedeuten die beiden Olivenzweige, welche neben den beiden goldnen
Röhren sich befinden, die von sich aus *das Öl in die goldenen Ausguß-
rohre* ergießen? [13]Und er sprach zu mir also: weißt du nicht, was diese be-

---

überragen den Leuchter, der offenbar als stehend, nicht aber als schwebend zu denken ist, worauf nichts hindeutet. Da die גלה nur ein Teil des Leuchters ist und v. 11 von den Ölbäumen zur Rechten und Linken der מנורה die Rede ist, so wird in v. 3 offenbar מימין הגלה falsche Erklärung eines ursprüngl. מִימִינָהּ sein, die durch den späteren Einsatz von v. 12 veranlaßt ist, vgl. vorher על ראשה st. עליה (Wellh.). Über den eigentlichen Zweck dieser Ölbäume sagt der Text hier gar nichts: natürlich kann er kein andrer sein als der durch diese Ölbäume das Öl für den Leuchter zu erhalten. Wie das geschehen kann, wird mit keinem Wort angedeutet. Sellin hat daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß Zacharja dies Bild von den Ölbäumen nicht geschaffen habe, sonst würde er irgendwie versucht haben, eine Verbindung zwischen diesen Ölbäumen und dem Leuchter herzustellen. Erst ein Späterer hat diesen Versuch in v. 12 unternommen. Demnach wird es sich um eine dem Zacharja überkommene Vorstellung von einem Leuchter mit zwei Ölbäumen handeln, vielleicht um ein mythologisches Bild, das in alte Zeit zurückreicht und das Zacharja in Babylonien kennen gelernt hat. So begreift sich die hier vorliegende Unvollkommenheit, die uns da, wo Zach. frei gestalten konnte, nicht entgegentritt. Die Erklärung des Gesichts wird nur deutlich, wenn man die Worte von v. 6 an זה דבר י׳ bis v. 10 ביד זרבבל ausscheidet, vgl. oben nach 3 8, diese Worte beschäftigen sich nicht wie v. 1–6a und 10b–14 mit Josua und Zerubbabel und der Stellung, die diese bei Jahve einnehmen, sondern mit dem Tempelbau, und sind nur an Zerubbabel gerichtet. Das שבעה אלה v. 10b sind natürlich die vorher erwähnten נרות, sie sind ein Bild für Jahves Augen, die über die ganze Erde schweifen d. h. die alles sehen und vermögen, denn Jahves Allwissenheit steht mit seiner Allmacht in engem Zusammenhang. Es kann wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Vorstellung von den sieben Augen auf die babylonische Vorstellung von den sieben Planeten zurückgeht. Zacharja hat sie schon vorgefunden wie andere in seinen Nachtgesichten uns entgegentretende mythologische Vorstellungen. Nicht die Prophetie, sondern das Volk hat, wie Gunkel mit Recht betont, diesen Stoff übernommen; die Prophetie hat nur die im Volke umlaufenden Vorstellungen für ihre Zwecke benutzt vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos S. 124ff. v. 13f. geben die Antwort auf die Frage v. 11. Deshalb ist Gunkels Annahme, daß nach v. 11 ein Vers, der die Antwort auf die Frage bringt, ausgefallen sei, durchaus unzutreffend vgl. a. a. O. S. 124 Anm. 7. Die beiden Ölbäume sind Symbole der beiden בני היצהר, die vor Jahve stehen d. h. des Josua und Zerubbabel. Jener war als Hoherpriester gesalbt Lev 4 3, dieser war es als weltl. Haupt der Gemeinde oder sollte es werden als der zukünftige König (מָשִׁיחַ) Hag 2 23; weil stehend neben den 7 Lampen d. i. den Augen Jahves, die die ganze Erde durchschweifen, erscheinen sie als unter der schützenden Obhut Jahves stehend vgl. zu diesem עמדים על אדון כל הארץ auch 3 1. 7. Ihnen als Gesalbten eignet der Besitz des Geistes Jahves vgl. Jes 62 1, durch den sie dem höchsten Wesen verwandt sind. Nicht außer Acht zu lassen ist es, daß es sich in den Gesichten nicht um schon gegenwärtig Vorhandenes handelt, sondern um Verheißungen, die in der nächsten Zukunft sich verwirklichen werden, nach

deuten? Und ich sprach: nein, mein Herr. [14]Und er sprach: das sind die beiden
Söhne des Öls, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.
5 [1]Und ich hob wiederum meine Augen und sah: siehe, da war eine fliegende
Buchrolle. [2]Und er sprach zu mir: was siehest du? Und ich sprach: ich sehe eine

unserm Gesicht also um ein messianisches Reich mit zwei Gesalbten an der Spitze, einem weltlichen und einem geistlichen, kein andrer Prophet hat einen derartigen Ged. ausgesprochen. Treffend weist Giesebrecht Berufsbegabung auf die im Laufe der Zeit vollzogene Wandlung: „Die alte Zeit fühlte und erlebte den Geist, und wo das nicht der Fall war, nahm sie ihn auch nicht an; die zweite Stufe schließt aus gewissen Symptomen auf dauernde, wenn auch latente Anwesenheit des Geistes; die dritte läßt sich durch einen Ritus die Anwesenheit des Geistes verbürgen und erwartet, daß er sich äußern wird." Diese vv. 13. 14 werden von v. 11 jetzt durch v. 12 getrennt, der Dublette zu v. 11 ist. Weder sieht man den Zweck der Wiederholung der Frage ein, noch entspr. die Beschreibung, die v. 12 gibt, dem Vorhergehenden, soweit überhaupt der Sinn von v. 12 klar ist. Auffallend ist schon das Erscheinen der Olivenzweige (שבלי הזיתים) statt der bisherigen הזיתים; nicht minder aber die Erwähnung der zwei goldenen „Röhren" (שני צנתרות הזהב) bezw. „Schnauben", wie andere erklären, denn bisher war von ihnen nicht die Rede, und sie haben auch kaum eine Stelle in jenem Bilde, das uns v. 2. 3 vom Leuchter gibt, und das doch offenbar ein vollständiges ist; auffallend endlich das doppelte זהב, das bei צנתרות זהב im eigentl. Sinn zu fassen ist vgl. מנורת זהב כלה, während es am Schluß offenbar bildlich Ausdruck für היצהר sein muß. Das wird freilich nicht auf die Hand des Schreibers zurückgehen, sondern ist erst durch den Ausfall von הַיִּצְהָר לַמּוּצָקוֹת veranlaßt, mit Recht hat Gunkel so den MT ergänzt vgl. LXX und Trg. Die Bedeutung des ביד ist nicht völlig klar, der Sinn des Verses ist aber im Ganzen wohl richtig getroffen, wenn Keil und die meisten den Ged. finden, daß durch die שבלי הזיתים die Speisung des Leuchters mit Öl erfolgt. Kann das aber nur der Sinn von v. 12 sein, so ergibt sich auch von hier aus, daß v. 12 nicht ursprüngl. Bestandteil des Kap. sein kann, sondern durch einen Späteren eingefügt ist, denn diese Stellung der Ölbäume bezw. -zweige verträgt sich auf keine Weise mit der Deutung, welche v. 14 von den Ölbäumen und v. 10b von den 7 Lampen bezw. den Leuchtern gibt. Dabei kann immerhin die Anschauung zutreffen, daß der wohl in v. 12 zu Grunde liegende Gedanke ursprünglich mit dem kultisch-mythologischen Symbol des Leuchters und der Ölzweige zusammenhängt: „Man denkt sich, wie im irdischen Heiligtum, so auch im himmlischen einen siebenarmigen Leuchter stehen. Man fragt, warum das Licht der sieben Himmelsleuchten ewig brenne, und gibt die Antwort, indem man sich von den beiden himmlischen Ölbäumen rechts und links vom Leuchter erzählt, die mit ihrem Öle den Leuchter speisen" Gunkel a. a. O. S. 129. Der Prophet verwendet eben in freier Weise den überkommenen Stoff.

Kap. 5 bringt das sechste Gesicht, welches sich mit dem Ged. in 3 9, der für die messian. Zeit verheißenen Fortschaffung der Sünde, beschäftigt. Wie das vierte und fünfte Gesicht, so steht auch das sechste unter dem Einfluß ezechielischer Gedanken. Wie bei ihm das aus der Heidenwelt in das heilige Land wieder gesammelte Volk, das der messianische Herrscher zu weiden hat, durch Jahve von aller Sünde und Unreinheit gereinigt wird, damit Jahve nicht wieder gezwungen wird, seine Wohnung inmitten seines Volkes aufzugeben, so wird auch hier, nachdem Jahve die Organe, deren er sich bedient, sein Volk zu regieren und in der Reinheit zu erhalten, eingesetzt hat, die Sünde aus dem Lande fortgeschafft und in das unreine Land, das Land ihres bisherigen Exils, gebracht, damit nicht noch einmal ein so furchtbares Gericht über das Volk komme und ihm das Heil wieder entzogen werde.

1–4. Der Prophet sieht eine große Rolle, die mit Flüchen bedeckt ist und über das Land hin fliegt. Sie kommt in das Haus der Sünder und rottet sie mit Stumpf und Stiel aus. מְגִלָּה v. 1 ist gewöhnlich die Rolle und so wahrscheinlich auch hier, wo sie als fliegend erscheint. Die Maße der Rolle v. 2, wo nach אלי vielleicht הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי einzusetzen ist

fliegende Buchrolle, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit. [3]Und er sprach zu mir: das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht, denn jeder Dieb wird ihm gemäß von hier weggefegt, und jeder *Meineidige* wird ihm gemäß von hier weggefegt. [4]Ich bringe ihn heraus, spricht Jahve der Heerscharen, daß er zum Hause des Diebes und zum Hause des Meineidigen kommt und in seinem Hause weilt und es vertilgt, sowohl sein Holz wie seine Steine.

(Rothst.), sind schon von den Rabb. gedeutet, und zwar haben Kimchi u. a. sie mit der Vorhalle des Salomon. Tempels in Beziehung gesetzt, Keil u. a. dagegen mit dem Heiligen der Stiftshütte, aber ohne Zweifel hat Köhl. Recht, wenn er bestreitet, daß diese Maße besondere Bedeut. haben, es soll dadurch die Rolle lediglich als sehr groß bezeichnet werden. Jedenfalls ist nach v. 3 diese Rolle als mit Flüchen beschrieben zu denken. Rothstein vermutet nach Analogie von 4_2ff., daß nach v. 2 ausgefallen ist (ויען ויאמר אל המלאך הדבר בי (לאמר מה היא ארגי. Hofm. Bredenk. u. a. verstehen כל הארץ v. 3 nach $4_{10.\,14}$ 6_5 von der ganzen Erde, aber diese Auffass. ist in unserm Zusammenhange unmöglich, nach v. 6 und 11 kann nur an Palästina bezw. Juda gedacht werden. v. 3b bringt die Begründung dafür, daß dieser Fluch über das ganze Land geht: Dieb und Meineidiger werden ihm gemäß ausgetilgt. Nach v. 4 kann darüber kein Zweifel sein, daß hinter כל הנשבע ausgefallen ist: בשמי לשקר, denn das Schwören ist nach alttestamentl. Anschauung sowenig ein Grund zur Strafe, daß vielmehr das Schwören bei Jahve eine Äußerung der Verehrung Jahves ist. Jene Mt 5_{34}ff. zum Ausdruck gekommene Strenge schon hier zu finden (Hitz. u. a.), haben wir angesichts von v. 4 keinen Grund. Statt כמוה hat Wellh. כַּמֶּה lesen und מוה = arab. mundu = seit wer weiß wie lange nehmen wollen, während ich זֶה כַּמֶּה wie 7_3 vorschlug und נקה im Sinn von „straflos bleiben" vgl. I Sam 26_9 Ex 21_{19} faßte: „denn jeder Dieb war schon lange straflos". Gegen diese Erklärung hat Rothst. geltend gemacht, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß der Prophet in jenem Augenblick habe der Gemeinde verkündigen müssen, daß jeder Dieb und jeder Meineidige schon lange straflos sei, es sei nicht anzunehmen, daß damals Diebe und Meineidige, und zwar nicht wenige, straflos in der Gemeinde geduldet wurden. Er will daher כל גנב und כל הנשבע hypothetisch fassen: wer irgend stiehlt oder falsch schwört, wird entfernt. Die gegen diese Erklärung namentlich von dem Verb. נקה hergenommenen Bedenken scheinen mir nicht gerechtfertigt, angesichts von Jes 3_{26} läßt sich die Behauptung nicht aufrecht erhalten, daß נקה nur die Bedeutung: „schuldlos oder straflos bleiben" hat, es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Grundbedeutung der Wurzel „ausgeleert sein bezw. ausgießen" ist und aus ihr sich erst die andere Bedeutung „rein sein" entwickelt hat. Rothst. erinnert daran, daß assyr. nakû vom Ausgießen des Trankopfers gebraucht wird und daß in der priesterlichen Sprache מנקית „die Opferschale" ist. Es dürfte daher kein Bedenken haben, נקה hier von der Beseitigung der Sünde zu verstehen. Dann muß natürlich מִזֶּה neutrisch vom Lande verstanden und mit dem Verbum, nicht aber mit גנב und נשבע (Hitz.) verbunden werden. Das Perf. dürfte in diesem Zusammenhang kein Bedenken erregen, ev. könnte man ja יְנַקֶּה lesen. Es trifft nicht zu, daß v. 3b, so gefaßt, den ganzen Inhalt von v. 4 vorausnimmt, vielmehr bringt v. 4 die Erklärung des כָּמוֹהָ. Der Fluch frißt den Frevler samt seinem Haus vgl. Dan 2_5, d. h. vernichtet ihn vollständig und vertilgt ihn aus der Gemeinde. וְלָנָה = וְלֵנָה vgl. Jes 59_5. K. § 80i. Zu וכלתו vgl. K. § 75ll.

v. 5—11 sind nicht als neues selbständiges Gesicht zu fassen, sondern gehören mit 1—4 zusammen, denn genau derselbe Gedanke kommt hier in andrer Form zum Ausdruck. Von zwei fliegenden Weibern wird dies Epha mit der Riš'āh nach Sinear getragen, damit sie dort dauernd bleibe. Deutlich ergänzt dies Gesicht das vorhergehende: während jenes auf die Vernichtung der Frevler hinwies, fügt dies das Neue hinzu, daß auch die Sünde, die als eine selbständige Macht gedacht ist, aus Juda fortgeschafft wird; in Sinear soll sie ihr Wesen treiben und über dies Land das Verderben bringen wie bisher über Juda. Auch hier liegt

[5]Und der Engel, der mit mir redete, sprach zu mir *abermals*: hebe doch
deine Augen auf und siehe! *Da erhob ich meine Augen und sah, und siehe, da kam
ein Epha hervor*. [6]Und ich sprach: was bedeutet *das Epha, das da hervor-
kommt*? Und er sprach: das ist ihr *Frevel* im ganzen Lande. [7]Und siehe, ein
Bleideckel hob sich und *siehe*, ein Weib saß in dem Epha. [8]Und er sprach: das
ist „die Bosheit", und er warf sie in das Epha zurück und warf den Bleideckel auf
seine Öffnung. [9]Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, zwei Weiber
kamen hervor, und Wind war in ihren Flügeln. Und sie hatten Flügel wie Storchen-
flügel, und sie trugen das Epha zwischen Himmel und Erde. [10]Und ich sprach zu
dem Engel, der mit mir redete: wohin bringen sie das Epha? [11]Und er sprach zu

---

keine Notwendigkeit vor, in die vorexilische Zeit als Standort des Proph. zurückzugehen, im Gegenteil, der hier uns entgegentretende Gedanke der Vernichtung der Sünde aus dem Lande ist ein Bestandteil der messianischen Vorstellungen. Daß die Riš'āh nach Sinear gebracht wird, beweist nicht, daß Jahves Gericht über dies Land noch nicht gekommen ist, sondern nur, daß auch für die Folge Sinear als das mit Jahves Fluch belastete Land gedacht wird. — In v. 5 beanstandet Rothst. ויצא, da vorher von einer Entfernung des angelus interpres nicht die Rede war, sie auch nicht wahrscheinlich ist. Es ist wohl וישב zu lesen. Auch sonst kann der Text in v. 5 nicht in Ordnung sein, denn das ראה מה היצאת הזאת ist nicht verständlich. Wellh. u. a. wollten vor האיפה ein היצאת einschalten, aber diese Einführung eines neuen Momentes durch eine Frage nach der Bedeutung desselben ist ohne alle Analogie in diesen Gesichten, in deren Darstellung uns doch sonst eine gewisse Gleichförmigkeit entgegentritt. Besser ist der Vorschlag Martis, der die auffallende Frage beseitigt und statt מה vielmehr האיפה lesen will. Der sonst üblichen Darstellung kommt der Vorschlag Rothsteins am nächsten, der nach ראה entsprechend v. 9 lesen will: ואשא עיני וארא והנה איפה יוצאת. Wahrscheinlich ist auch der Text in v. 6 nicht in Ordnung. Schon das zweimalige ויאמר fällt auf, da doch der angelus interpres im ersten wie zweiten Satz das redende Subj. ist, zudem gibt der erste Satz auf die Frage nach der Bedeutung der Erscheinung keine Antwort, sondern wiederholt einfach die bei der Einführung gebrauchten Worte. Die Schwierigkeiten werden beseitigt, wenn wir v. 6 entsprechend v. 11 lesen ואמר מה היא האיפת היוצאה הזאת. Das in der Antwort sich findende עינם ist sinnlos, die LXX las עונם, was einen trefflichen in den Zusammenhang passenden Sinn gibt. Inwiefern האיפה הזאת und עון כל הארץ zusammengestellt werden, sagt sofort v. 7. 8. Nach v. 7 muß man das Epha als mit einem Bleideckel (ככר עפרת wegen seiner runden Form) geschlossen sich denken. Als der Prophet hinschaut, hebt sich der Deckel, und er erkennt in dem Epha ein Weib sitzend. Mit LXX ist statt וזאת zu lesen והנה. אחת entspr. nicht dem unbestimmten Art., sondern es ist hinzugefügt, weil die Sünde hier als eine Persönlichkeit vorgestellt wird, sie ist eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, die ihn in Schuld und Verderben bringt. Da die Riš'āh Miene macht, aus dem Epha sich zu entfernen v. 8, so wirft der Engel sie wieder in das Epha zurück und verschließt es mit dem Bleideckel. v. 9—11 berichten, wie das Epha nach Babylonien gebracht wird. Die beiden Weiber sind nicht zu deuten, sie haben lediglich die Aufgabe, das schwere Epha — deshalb zwei — fortzuschaffen. Grade Weiber sind gewählt, weil es sich um die Riš'āh handelt. Diese Weiber sind mit großen weit ausgespannten Flügeln versehen. Der Storch galt freilich als unreiner Vogel Lev 11$_{19}$, doch kommt er deswegen nicht in Betracht, sondern lediglich wegen der Größe seiner Flügel. ורוח בכנפיהם weist darauf hin, daß der Wind diese Flügel hob, ein Zus., der eigentl. bei geflügelten Wesen überflüssig ist; viell. daher zu erklären, daß diese Weiber, wenn auch mit Flügeln versehen es doch dem Storch im Fliegen nicht gleich tun können; der Wind, der sich in ihren Flügeln fängt, muß sie tragen. Auf des Proph. Frage, wohin sie das Epha bringen v. 10, erfolgt die Antwort: nach Sinear d. i. Babylonien Jes 11$_{11}$ Dan 1$_{2}$, um ihm dort ein Haus zu bauen v. 11. Das will nicht sagen, daß Babel Judas Sünde büßen soll, vielm. will der Prophet

mir: sie wollen ihr ein Haus bauen im Lande Šineʿar und ihr Gestell soll dort aufgestellt werden.

6 [1]Und ich erhob wiederum meine Augen und sah, und siehe, vier Wagen

---

darauf hinweisen, daß die Sünde, die als selbständige Macht gedacht ist, die bisher in Juda geweilt und Juda in das Verderben gestürzt hat, nun in Babylonien weilen und dieses Land des Todfeindes in das Verderben ziehen soll vgl. Smend Religionsgeschichte[2] S. 402. Zu המה = הנה vgl. K. § 32n. Zu לָהּ st. לָה vgl. Ex 9 18 Lev 13 4. K. § 23k 103g. Ew. § 247d. Schwierig ist in v. 11b והוכן והניחה Meist wird בית als Subj. in הוכן angesehen und והוכן hypothet. gefaßt: „Und ist die Wohnung hergestellt, so wird es (das Epha) daselbst niedergesetzt auf seine Stelle.“ Aber mit diesem והוכן wird auf einen nebensächl. Ged. ein zu großes Gewicht gelegt, auch ist לבנות בית doch nur bildl. Ausdruck dafür, daß die Risʿāh dauernden Aufenthalt in Sinear nehmen soll. Endlich erregt auch והניחה als Pass. und הכין vom Bauen eines Hauses Bedenken. Andere haben הוכן als unpers. Pass. gefaßt, von dem בית als Akkus. abhängig zu denken ist, und dem entspr. auch וְהֻנִּיחָה bezw. וְהִנִּיחָה lesen wollen, aber ganz abgesehen von der nicht unbedenkl. Konstr., warum wäre der einfache Begr. des Niederstellens durch diese beiden Verba ausgedrückt? Ich halte והוכן und והניחה, das als וְהִנִּיחָהּ vgl. LXX zu lesen ist, für Dubletten. מכנתה deckt sich nicht mit בית (Hitz. Keil u. a.) vgl. על, sondern מכונה ist I Reg 7 27 ff. Jer 27 19 52 17 das Gestell für die fahrbaren Becken des Tempels, in Esr 3 3 ist es das Fundament des Altars. Der ursprüngl. Text wird והוכן מכונתה gewesen sein: und ihr Gestell soll dort aufgestellt werden. In diesen älteren Text ist das jüngere וְהִנִּיחָהּ eingefügt und als Folge vor מכנתה ein על gesetzt.

Kap. **6, 1 – 8. 15** a (**2, 10** f.) bringt das letzte Gesicht. Der Prophet sieht vier Wagen mit verschiedenfarbigen Pferden zum Vorschein kommen. Sie erhalten den Auftrag, nach den vier Weltgegenden auszuziehen, und Jahves Geist hinauszubringen und auf der Erde weilen zu lassen vgl. zu v. 8. Meist hat man in diesem letzten Gesicht den Gedanken des Gerichts über die heidnische Welt gefunden, aber mit Recht ist Rothstein wieder zu der Auffassung Ewalds zurückgekehrt, der hier nicht die Gerichtsankündigung über die Heidenwelt, sondern vielmehr die Heilsverkündigung für Jahves Volk fand. Jener Gedanke hat schon in der dritten Vision seine Behandlung gefunden, hier handelt es sich, wie schon in den vorhergehenden Visionen, um eine brennende Frage, die offenbar die Gemüter der zurückgekehrten Gemeinde lebhaft beschäftigte, nämlich die nach den im Exil zurückgebliebenen Juden, welche nicht den Mut gefunden hatten, die sichere Gegenwart im Exil, die sich für manche äußerlich wohl günstig gestaltet hatte, mit der unsichern Zukunft in der alten Heimat zu vertauschen, nicht wenige unter ihnen hatten wohl den innern Zusammenhang mit der jüdischen Gemeinde verloren und drohten schließlich dem Heidentum zuzufallen. Hier konnte nur e i n s helfen, Jahves Geist, er mußte ein Neues schaffen, mußte die im Sinnengenuß Versunkenen aufrütteln und willig machen zur Heimkehr in das Land ihrer Väter. Darum erhalten diese Boten Jahves den Auftrag, die Erde zu durchstreifen und Jahves Geist in das Land des Nordens d. i. Babylonien zu bringen. Damit findet auch eine zweite Frage ihre Erledigung, nämlich die nach der Mehrung der Bevölkerung Jerusalems: jetzt erfüllen sich die Weissagungen der exilischen Propheten: über denen, die bisher in Finsternis saßen, geht ein Licht auf, Jahve erteilt den Befehl an die Heiden, die bisher gefangen gehaltenen Glieder seines Volkes freizulassen, ja sie selbst heimzubringen. Auffallend ist es freilich, daß dieser Ged. nicht direkt ausgesprochen wird, da doch die erste, dritte und sechste Vision mit einem vom angelus interpres verkündigten Gotteswort schlossen. Deshalb verdient die Vermutung Sellins Beachtung, daß dies hierher gehörige Wort in 2 10 f. vorliegt. Schon Rothstein hatte ferner erkannt, daß hinter v. 8 der v. 15a seine ursprüngliche Stelle hatte. Der Prophet sieht vier Wagen aus dem Raum zwischen den beiden ehernen Bergen hervorkommen. Diese letzteren werden als bekannt vorausges., waren aber bisher nicht erwähnt. Aus v. 5 ergibt sich so viel, daß sie in der Nähe der Wohnung Jahves zu denken sind, mehr aber erfahren wir

gingen hervor zwischen den zwei Bergen, und die Berge waren eherne Berge. 2 Am
ersten Wagen waren braune Rosse, am zweiten Wagen schwarze Rosse, 3 am dritten
Wagen weiße Rosse und am vierten Wagen gescheckte starke. 4 Und ich hob an
und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten diese? 5 Und der
Engel, *der mit mir redete*, antwortete und sprach zu mir: diese ziehen aus *nach*
den vier Winden des Himmels, nachdem sie vor dem Herrn der ganzen Erde ge=
standen haben. 6 *Die braunen Rosse ziehen hinaus in das Ostland*. *Die schwarzen
Rosse ziehen* nach dem Norden, die weißen nach dem *Westen*, die gescheckten nach
dem Süden. 7 Und die „Starken" kamen heraus und strebten fort, um die Erde zu

---

nicht. Mehrfach ist vermutet, daß diese ehernen Berge auf mythologische Vorstellungen zurück=gehen. Marti erinnerte an die sieben planetarischen Berge Hen 18 6 ff., das ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen. Meist hat man Berge Jerusalems als Grundlage angesehen: v. Hofmann dachte an Zion und Morija, Keil u. a. an Zion und den Ölberg; dabei bleibt aber die Benennung der „ehernen" Berge unverständlich. Dieser Einwand fällt bei der Auf=fassung Rothsteins fort, der von der Anschauung ausgeht, daß Sach., als er diese Gesichte empfing, auf dem Tempelberge sich befand: er schaut nach dem Tempel hin und sieht, wie zwischen den beiden ehernen Säulen, die am Eingang vor dem Tempel stehen, die vier Wagen hervorkommen, die bei Jahve ihre Aufträge empfangen hatten, die sie nun auszu=führen im Begriff sind. Diese beiden ehernen Säulen sieht R. als den kosmischen Unter=grund an, auf dem sich dies Gesicht aufbaute. Diese Anschauung verdient ernstliche Beachtung. Übrigens scheinen LXX Syr. den Artikel vor הרים nicht gelesen zu haben. Die Farben der Rosse der Wagen v. 2. 3 bieten Schwierigkeiten, wenn wir v. 6 vergleichen: an beiden Stellen finden sich שחרים, לבנים und ברדים, zu denen als vierte die v. 3 erwähnten אמצים in v. 7 nach verschiedenen Exegeten zu ziehen sind. Meist hat man אמצים als aus אדמים verderbt angesehen, während andere, wie schon die Verss., in dem Wort eine Farben=bezeichnung sehen vgl. LXX ψαροί Trg. קטמנין, Kimchi stellt es mit חמוץ Jes 63 1 zusammen, aber nachweisen läßt sich die Berechtigung, in אמוץ eine Farbenbezeichnung zu finden, nicht. Die Wurzel אמץ hat die Bedeutung „stark sein". Offenbar ist „die Starken" Bezeichnung für diese Rosse überhaupt vgl. Aqu. Vulg. In v. 5a ist mit LXX המלאך הדבר בי zu lesen. יוצאות kann nicht Appos. zu רוחות sein, sondern muß als Prädik. mit אלה verbunden werden; wollte man es zu רוחות ziehen, so müßte man sich entschließen, היוצאות zu lesen. Um dem zu entgehen, haben Wellh. u. a. vor ארבע ein ל gelesen: auf diese Weise verlieren wir die auffallende Identifizierung mit den vier Winden, auf die im Verlauf der Darstellung nicht die geringste Rücksicht genommen wird, und der so gewonnene Sinn ist nicht zu be=anstanden. Vielleicht ist auch ohne ל auszukommen, denn ארבע רוחות kann als Akkus. gefaßt werden. Auffallend bleibt nur die Stellung von ארבע וגו' vor dem Präd. יוצאות, man könnte sie aus dem Bestreben verstehen, das מהתיצב eng an יוצאות anzuschließen. In v. 6 sind die beiden Perff. יצאו neben dem Part. יצאים auffallend. Wahrscheinlich sind an allen drei Stellen mit dem Syr. Participia zu lesen, da es sich nicht um Erzählung, sondern um Beschreibung handelt. Das ist anders in v. 7, wo auch der Syr. das Perf. bietet. אשר בה kann ohne Schaden für den Sinn entbehrt werden, es scheint aus dem Bestreben entstanden, einen Übergang von den Wagen auf die Rosse zu schaffen. Wahrscheinlich ist hier im Anfang ein Satz ausgefallen, der auf האדמים Bezug nahm, und den man nach v. 2 hier erwartet, vermutlich ist der Satz von einem Leser getilgt, der wie verschiedene Exegeten in אמצים den Namen einer Farbe sah und daher אדמים אל strich, der Satz könnte nur gelautet haben: האדמים יוצאים אל ארץ הקדם. Auch in אל אחריהם muß ein Fehler stecken, denn das könnte nur heißen, daß die weißen Rosse hinter den schwarzen her d. h. in das Land des Nordens ziehen, während doch diese Rosse die Erde durchstreifen d. h. nach den vier verschiedenen Seiten derselben ziehen sollen. Wahrscheinlich ist statt אחריהם zu lesen ארץ הים d. i. nach Westen. Den Anfang von v. 7 sah man meist als verstümmelt an, man vermißte hinter יצאו

durchziehen. Da sprach „zu ihnen der Engel, der mit mir redete, also*: auf, durch-
ziehet die Erde. Und sie durchzogen die Erde. [8]Und es rief mich *der Engel,
der zu mir redete also*: siehe, die da ausziehen in das Land des Nordens, und
sie sollen niedersetzen meinen Geist im Lande des Nordens. [15a]Und Ferne werden
kommen und an Jahves Haus bauen (und ihr werdet erkennen, daß Jahve
der Heerscharen mich zu euch gesandt hat).

---

bezw. יצאים eine Ortsangabe, etwa אל ארץ מערב, denn Orellis Auskunft, daß das vierte Gespann auf Erden hin- und herschweifen solle, bis es gegen eine auftretende Weltmacht tätig werden könne, ist mit dem Text nicht zu vereinigen, denn in dem ויבקשו להתהלך sind Subj. die vier Wagen bezw. die vierfarbigen Rosse. Warum wäre überhaupt dieser vierte Wagen ausgesandt, wenn er eine Aufgabe noch nicht zu erfüllen hatte? Die Voraussetzung dieser Annahme ist aber, wie oben gezeigt, falsch: האמצים ist keine Farbenbezeichnung, sondern ist Name für die Rosse überhaupt. Nach ויאמר ist vielleicht mit Rothst. zu lesen: להם המלאך הדבר בי לאמר. Am Schluß von v. 7 ist wohl ויתהלכו zu lesen. Auch der Text in v. 8 scheint mit Rothst. stärkere Veränderungen erfahren zu haben: diese Boten sollen die ganze Erde durchstreifen, um jeder an seinem Ort, so sollte man meinen, die ihm zugewiesene Aufgabe zu erfüllen, und nun ist nur davon die Rede, daß die nach Norden gesandten eine Aufgabe zu erfüllen haben, welche Aufgabe fiel den drei andern zu? Rothst. betont auch, daß die Darstellung hier in v. 8 so kurz und summarisch gehalten sei, wie man das nach den parallelen Berichten der andern Gesichte nicht erwartete. Nach 5_{10} und besonders nach 2_4 vermutet R., daß ausgefallen ist: ויען ואמר אל המלאך הדבר בי מה אלה יצאים לעשות בארץ. In dem Wort des angelus interpres fällt nicht nur ראה statt des zu erwartenden הנה sowie die Beschränkung der Antwort allein auf die Angabe der Aufgabe der nach dem Norden gesandten, sondern auch רוחי auf. Denn ist dieser Text richtig überliefert, so könnte sich das Suff. nur auf den redenden Engel beziehen, während doch offenbar an Jahves רוח zu denken ist. Angesichts der Stellen 1_{14} 2_9 3_7 5_4 kann man sich nicht helfen mit der Ausflucht, daß hier das redende Ich mit dem Ich Jahves zusammenschmelze, hier muß man entweder י als Abbreviatur für יהוה ansehen und רוח יהוה lesen (Marti) oder man muß annehmen, daß auch hier Worte ausgefallen sind, die ausdrücklich darauf hinweisen, daß ein Jahve-Wort vorliegt. Unter der Vorauss., daß die Antwort des angelus interpres in ähnlicher Weise eingeleitet war, wie die Frage des Proph., rekonstruiert Rothst. den Text so: ויען המלאך ויאמר אלי לאמר אלה יצאים להתהלך בארץ והוצאתים נאם יהוה והניחו את רוחי בארץ, während Sellin sich darauf beschränkt, in v. 8 המלאך הדבר בי st. וידבר und רוח י׳ st. רוחי zu lesen und vor הניחו ein ו einzusetzen. Wie dem aber auch sei, ob man den erweiterten Text annimmt oder lediglich den von seiner Überarbeitung befreiten, die entscheidende Frage ist die, wie ist הניחו רוחי zu verstehen? Hitz. Orelli Marti u. a. verstehen הניח רוח in demselben Sinn wie הניח חמה Ez 5_{13} 16_{42} 21_{22} = den Zorn von Jemand stillen. Daß sprachlich diese Auffassung möglich ist, wird man nicht bestreiten können, die Frage ist nur, ob das in diesem Zusammenhange wahrscheinlich ist. Mit Recht hebt R. hervor, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß das in v. 9ff. Berichtete in einem gewissen Zusammenhang mit der Wirkung von Jahves רוח gedacht ist, ja R. behauptet mit Recht, daß in diesen Gesichten, die mit dem wieder erwachten Erbarmen Jahves beginnen, der Gesichtspunkt nicht völlig unbeachtet bleiben konnte, was mit den in der Zerstreuung lebenden Gliedern seines Volkes wird: werden sie unter den Trümmern der Heidenwelt begraben werden oder werden sie heimkehren in das Land ihrer Väter? Auf diese Frage gibt diese letzte Vision Antwort: bei Jahves רוח handelt es sich nicht um Jahves Gerichtswillen – dieser Gedanke des Gerichts an der Heidenwelt war in dem zweiten Gesicht zu seinem vollen Recht gekommen und bedurfte hier keiner erneuten Behandlung –, hier ist Jahves רוח „Kraft des Lebens, Kraft der Erweckung vgl. 4_6 Hag 2_5 für die Glieder des Gottesvolkes, die noch in der Heidenwelt bis an die Enden der Erde zerstreut leben, daß sie

[9]Und es erging Jahves Wort an mich also: [10]Nimm *die Abgabe* der Gola,
von Ḥeldai, Ṭobija, Jedaja und komm an jenem Tage und *von* Jošija, dem

---

sich besinnen auf ihren Gott .... daß sie heimkehren in seine Gemeinschaft in seinem Lande und sich retten aus dem Verderben, das über die Heidenwelt kommt, und teilnehmen an dem Wiederaufbau Zions" (Rothst.) vgl. Jes $43_{5.6}$ Ez 37_{1}ff. Rothst. vermutet, daß dieser Ged. auch am Schluß unsers Abschnittes ehedem ausgesprochen war, aber davon abgesprengt und nach 5_{15} verschlagen wurde. Er hebt hervor, daß die vv. 9–14 es in allererster Linie abgesehen haben auf die Mitteilung über die Herstellung der Krone, über die Herkunft des zu ihr verwandten Edelmetalles aus einer Spende der Gola in Babel, über die symbol. Krönung und über die vorläufige Aufbewahrung der Krone im Tempel zum ehrenden Gedächtnis für die Überbringer der Spende. In diese Verse sei die Bemerkung 12bβ. 13aα über den Tempelbau durch Zerubbabel eingeschoben und mit dieser redaktionellen Einfügung hänge auch die Abtrennung des v. 15 von seiner ursprünglichen Stelle hinter v. 8 zusammen vgl. unten zu v. 12f. So fügt Rothst. hinter והניחו את רוחי בארץ in den Text ein: ירחוקים יבואו ובנו בהיכל יהוה וידעתם כי יהוה צבאות שלחני אליכם. Ob Rothst. mit dieser gesamten Rekonstruktion Recht hat, wird sich nicht beweisen lassen, ich halte Martis Vorschlag רוח י׳ für wahrscheinlicher als die starke Einfügung, die R. macht, um das Suff. in רוחי zu erklären, ebenso zweifle ich, ob es notwendig ist, אל ארץ צפונה und צפון zu streichen und ob der Satz 15aβ ursprünglich ist und nicht vielmehr ebenso zu beurteilen wie $2_{13.15}$ 4_{9}, aber daß Rothsteins Auffassung von v. 8 in der Hauptsache zutrifft, ist mir sehr wahrscheinlich.

6, 9–15 sollen vielleicht eine Erläuterung zum Vorhergehenden geben, sie weisen darauf hin, daß Jahves Geist schon angefangen hat, zu wirken. Zacharja erhält den Auftrag, von den Gaben der babylonischen Exulanten eine Krone für Zerubbabel machen zu lassen: er ist der Zemaḥ, der den Tempel Jahves bauen, und der von Jahve gesegnet wird. Zwischen ihm und Josua wird ein friedliches Verhältnis bestehen. Die Krone aber soll im Tempel zum Gedächtnis für die Spender aufbewahrt werden. Duhm hat vermutet, daß v. 9. 10a von einem Spätern eingesetzt sei, um eine selbständ. Perikope für synagogale Zwecke zu gewinnen. Demnach würde also v. 10b sich unmittelbar an v. 8 anschließen und Wort des angelus interpres sein. Aber diese Verbindung ist höchst unwahrscheinlich, da dies letzte Gesicht mit der Krönung des Zerub. nichts zu tun hat, auch bleibt v. 14 ohne 9. 10 nicht recht verständlich. In v. 10 liegt eine Textverderbnis vor. Da אשר באו מבבל sich nur auf die sämtl. vorhergenannten Namen beziehen kann, wie eine Vergleichung von v. 14 zeigt, so kann darüber kein Zweifel sein, daß ובאת אתה ביום ההוא hier nicht ursprünglich sein kann, zugleich lehrt v. 14, daß ובאת verderbt sein muß aus מאת, offenbar ist aus dieser Verderbnis durch weitere Auffüllung jener Satz herausgewachsen. Übrigens hat LXX an Stelle von מחלדי übers. παρὰ τῶν ἀρχόντων, sie scheint also gelesen zu haben מֵאֵת חֹרִים vgl. unten. Aber offenbar steckt in dem Anfang von 10 noch ein anderer Fehler: einerseits näml. vermissen wir zu dem Verbum ein Obj., andrerseits ist das erste מאת neben den folgenden insofern auffallend, als diese hier erwähnten Männer und die Gola auffallender Weise auf völlig gleicher Linie erscheinen, tatsächlich aber liegt die Sache doch so, daß diese Gaben von der babylon. Gola überhaupt stammen und die erwähnten Männer sind lediglich die Überbringer: so treffend daher das מאת vor den Namen der Überbringer ist, so wenig will es vor הגולה passen, denn את הגולה waren diese Gaben nicht mehr. Von hier aus ergibt sich die Vermutung, daß vielleicht in dem ersten מאת der Fehler steckt und in sehr ansprechender Weise konjiziert Sellin מַשְׂאַת für מאת, die Entstehung des letzteren aus dem ersteren begreift sich leicht vgl. zu משאת Am 5_{11} Jer 40_{5} Ez 20_{40}. Auch die Namen sind offenbar nicht korrekt überliefert, חֶלְדַּי erscheint in v. 14 als חֵלֶם. LXX hat hier überhaupt keine Eigennamen gelesen, sie übersetzt: παρὰ τῶν ἀρχόντων, während sie in v. 14 hat τοῖς ὑπομένουσιν. Jene erste Übers. würde etwa auf חֹרִים, die zweite vielleicht auf יְחַלִּים passen, Sellin vermutet, daß den verschiedenen Lesarten viell. der Name חָרִם, der in der nachexil. Gemeinde ziemlich häufig

Sohn des Ṣephanja, die aus Babel gekommen sind. [11]Nimm Silber und Gold und
mache *eine* Krone *und setze sie auf das Haupt Ṣerubbabels des Sohnes Sealthiels
des Statthalters* [12]und sage zu *ihnen* also: so sagt Jahve der Heerscharen: Siehe
da *der* Mann, „Sproß“ genannt, von seinem Boden aus wird er sprossen, und
er wird den Tempel Jahves bauen, [13]und er wird den Tempel Jahves bauen
und eben derselbe wird Hoheit gewinnen und auf seinem Throne herrschen, und
Jehošuᶜa wird Priester *zu seiner Rechten* sein, und friedfertige Gesinnung wird

---

war, zu Grunde liegt vgl. Esr $2_{32.39}$ $10_{21.31}$ Neh 3_{11}. Wahrscheinlich waren Nachrichten über die Not und die Schwierigkeiten, mit denen die Heimgekehrten zu kämpfen hatten, besonders bei der Erbauung des Tempels, nach Babel gekommen und hatten die Exulanten veranlaßt, diese Deputation mit Gaben nach Jerusalem zu senden. v. 11 ולקחת nimmt den Inf. abs. לקוח v. 10 wieder auf, um das Obj., besonders aber ועשית, anzufügen. Nach v. 14 והעטרת תהיה muß der Sing. הָעֲטָרֶת sowohl in v. 14 als auch in v. 11 gelesen werden. Nach v. 12f. muß diese Krone eine Beziehung zu dem Zemaḥ d. i. dem messian. Könige haben, demnach kann der Satz v. 11b, wonach die Krone dem Hohenpriester Josua aufs Haupt gesetzt werden soll, nicht ursprünglich sein, vielmehr haben wir, wie Wellh. gezeigt hat, hier in 11b die Änderung eines Späteren, der den Verhältnissen Rechnung trug, wie sie sich tatsächlich gestalteten: der Priester wurde das Haupt der Gemeinde, nicht der Davidide. Offenbar stand hier ursprünglich statt Josua der Name des Zerubbabel. Auch in v. 13 hat dieser eingegriffen vgl. Ewald StKr 1828 S. 357. Andere haben freilich so helfen wollen, daß sie am Schluß von v. 11 ובראש זרבבל einsetzen wollten, so daß von zwei Kronen die Rede wäre (Ewald Jahrb. XI S. 270f. Hitz. u. a.), aber dem steht nicht nur העטרת תהיה in v. 14 entgegen, sondern auch die Tatsache, daß v. 12f. Zemaḥ als die Hauptperson deutlich hervortreten läßt, nicht minder endlich 3_{8}ff. Trifft die Konjektur v. 11b zu, so fehlt auch dem Suff. in אליו v. 12 die Beziehung und es muß אליהם gelesen werden, denn es können allein jene vier v. 10 genannten Persönlichkeiten gemeint sein, welche der Prophet über sein Tun orientieren soll: er soll eine Krone machen, weil der Zemaḥ kommt usw. In v. 12 ist offenbar האיש st. איש zu lesen. Zu צמח vgl. 3_{8}. Fraglich ist מתחתיו יצמח. Keil u. a. wollen in יצמח dasselbe Subj. annehmen wie im folgenden יבנה, so daß also צמח Subj. wäre, dessen Name in diesem Satz erklärt würde, und in der Tat macht das Folgende diese Auffassung wahrscheinlich, der Sinn müßte dann etwa der von Sellin angenommene sein, daß Zerubb. über sein bisheriges Dasein hinaus wachsen und aller Schwierigkeiten Herr werden wird. Hat man gegen diese Erklärung Bedenken, dann bleibt nichts übrig als mit Hitz. Hall. u. a. יצמח unpersönlich zu nehmen: unter ihm wird es sprossen d. h. wo er nur den Fuß hinsetzt, wird Heil und Segen erblühen. M. vermutet, daß das Wort vom Zemaḥ einen Hinweis auf Zerubbabel verdrängt hat, der vielleicht später, als sich diese Hoffnung auf Zerub. nicht erfüllte, durch diesen Satz vom Zemaḥ ersetzt ist. Zu v. 12fin. vgl. 3_{6}. Der letzte Satz in v. 12 und der erste in v. 13 sind völlig identisch. Einen Schritt über Rothst. hinaus hat Sellin die Erklärung unserer Stelle geführt. Auch er weist darauf hin, daß trotz der breiten Ausführung, daß die Wagen nach allen Himmelsrichtungen fahren sollen, dies Gesicht doch nur damit abschließt, daß die in Babylonien zerstreuten Juden gesammelt und heimgeführt werden sollen. Man könne aber diese Schwierigkeit nicht durch die von Rothst. vorgenommenen Streichungen völlig heben. Deshalb hat er die Vermutung ausgesprochen, daß $2_{10.11}$, die an ihrer jetzigen Stelle versprengt stehen, hier hinter v. 8 und 15a ihre ursprüngl. Stelle haben. Dann schließt dies letzte Gesicht nicht nur mit der Aufforderung an die noch in Babylonien weilenden Juden, sich nach Jerusalem zu flüchten, sondern auch mit der Verheißung Jahves, daß er die Zerstreuten aus den vier Winden sammeln wolle, also auch hier wie 1_{14}f. 2_{9} 3_{7} 5_{4} ein von dem Wort des angelus interpres unterschiedenes besonderes Jahvewort. In jedem Fall ist einer dieser Sätze zu streichen, Rothst. will beide beseitigen, weil nicht nur Zerubbabel schon mit dem Tempelbau beschäftigt ist, sondern weil durch diesen

zwischen ihnen beiden herrschen. 14 Und die Krone soll dem Heldai, Ṭobija, Jedaja und *Jošija*, Sohn des Ṣephanja, zum Gedächtnis im Tempel Jahves sein. Und wenn ihr auf die Stimme Jahves, eures Gottes, höret, ...

Hinweis auf den Tempelbau auch 13aß von 12bα getrennt wird (Rothst.). Wahrscheinlicher scheint mir 13b dem ursprünglichen Text zugehörig, der vorher den Hinweis auf Zerub. hatte. Wie sollte man sich diese beiden identischen Sätze als Interpolation erklären? Der Satz von v. 13a dürfte von dem stammen, der, wie Sellin vermutet, יצמח unpersönlich faßte und darum das Subj. zu בנה herauszuheben für nötig hielt. Als erste Aussage von Zerub. läßt sich dieser Hinweis auf den Tempelbau sehr wohl begreifen, war doch das die Hauptsorge der Gemeinde und standen doch viele dem Unternehmen, auch nachdem es Zerub. schon begonnen, sehr skeptisch gegenüber. An den Hinweis auf diese Leistung Zerubbabels schließen sich treffend die folgenden Sätze an: und ebenderselbige usw. Zu ישא הוד vgl. Jer 22 18. I Chr 29 25. Gewöhnlich nimmt man in והיה כֹהֵן ebenfalls Zemaḥ zum Subj.: der Messias wird zugleich Priester sein (Keil u. a.), aber diese Auffassung scheitert schon an שְׁנֵיהֶם, das voraussetzt, daß von zwei Personen vorher die Rede ist. Dies fordert auch der Text der LXX, welche statt על כסאו vielmehr מימינו gelesen hat. Mit Recht empfiehlt deshalb Wellh. die Einsetzung von יְהוֹשֻׁעַ nach והיה; die Änderung unsers Textes hängt mit der von v. 11f. zusammen: Josua soll Priester zur Rechten des Zerubbabel sein, und zwischen ihnen wird ein friedliches Einvernehmen bestehen, der eine wird den Plan des andern nicht durchkreuzen, ein Wort, das den Schluß auf eine zwischen Josua und Zerubbabel zeitweise bestehende Uneinigkeit nahelegt, vielleicht aber auch durch die in einzelnen Kreisen sich regenden davidisch-messianischen Tendenzen bedingt ist, auf die S. 314 hingewiesen ist. In v. 14 muß wegen תהיה, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, der nur von einer Krone des Messias etwas weiß, הָעֲטֶרֶת gelesen werden. Statt חלם hatte noch Syr. das nach v. 10 zu erwartende חלדי. Bei der sonstigen Übereinstimmung der Namen mit v. 10 wird wohl auch לְיֹאשִׁיָּה st. לְחֵן zu lesen sein. Die Krone des Zemaḥ soll im Tempel aufbewahrt werden als eine Erinnerung für die Spender. Ob nicht v. 14 späterer, mit der Änderung in v. 12f. in Verbindung stehender Einschub ist? Aus diesem Schluß besonders haben Hoonacker und Sellin gefolgert, daß wir es nur mit einer in der Vision vollzogenen Handlung zu tun haben, da ja der Tempel noch nicht da war. Da aber der Tempel im Bau begriffen war, so ist nicht zu sehen, warum Sach. nicht mit Rücksicht auf den bald zu vollendenden eine solche Anordnung treffen konnte vgl. auch vorher. Vielmehr liegt grade in diesem v. 14 der stärkste Zwang, an eine reale Handlung zu denken, was sollte denn bei einer visionären Handlung überhaupt v. 14? Zu der in v. 15a ausgesprochenen Hoffnung רחקים יבאו ובנו vgl. Hag 2 7 und hernach c. 8 20 Jes 43 5. 6 c. 60. Zu 15a vgl. das oben zu v. 8 Dargelegte: der Vers hat mit der Rede an die vier Männer nichts zu tun, paßt aber trefflich hinter v. 8, um die schon eingetretene Wirkung von Jahves רוח zu illustrieren. v. 15b ist unvollständig: der nach dem hypothetischen Satz zu erwartende Nachsatz fehlt. Keils Versuch, diesen Satz als Bedingungssatz zum vorhergehenden zu ziehen, scheitert schon an dem והיה, aber auch Hitz.s Annahme, daß dieser Satz eigentlich als Vorders. zu וידעתם gehöre, aber von einem Abschreiber ausgelassen, am Rande nachgetragen und schließlich an falscher Stelle in den Text gedrungen sei, ist unmöglich, immer folgert der Satz וידעתם וגו׳ aus dem Vorhergehenden, verträgt also eine derartige Auffassung als Bedingungssatz nicht. Wahrscheinlich folgten auf diesen Satz Verheißungen, siehe die Erklärung hinter 1 6.

c. 7 u. 8. Im Anschluß an die Frage, ob sie noch weiter die Fasttage halten sollten, gibt der Prophet im Namen Jahves eine Reihe von Forderungen und Verheißungen mit dem Hinweis darauf, daß die Fasttage sich in Freudenfeste umwandeln werden, weil die Zeit der Vollendung da ist.

c. 7. Auf die Anfrage betreffs der Fasttage weist der Prophet darauf hin, daß Jahve nicht das Fasten durch die alten Proph. gefordert habe, sondern die Übung von Gerechtigkeit

7 [1]Im vierten Jahr des Königs Darius erging Jahves Wort an Zekarja am vierten des 9. Monats, im Kislev, [2]da sandte Bethel den Sar'ezer

und Barmherzigkeit gegeneinander. Weil sie dagegen sich verhärteten, sind Gottes Strafgerichte über sie hereingebrochen. – v. 1–3 geben die Veranlassung zur folgenden Rede. Der Text ist hier schwerlich in Ordnung. Auffallend ist nicht nur die Zerreißung der Zeitbestimmung, während sonst immer Jahr und Monat zusammenstehen vgl. $1_{1.7}$, sondern neben אֵלַי 4_8 6_9 7_4 auch אל זכריה, das sich ebenso in dem sicher unechten 7_8 findet, sowie וישלח in v. 2, welches die Veranlassung des Gotteswortes angäbe, so daß es also im Sinne eines Plusquamperf. stände. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man היה דבר יהוה אל זכריה als Einschiebsel streicht: dann gibt v. 1 die Zeitbestimmung zu v. 2, und offenbar soll sie auch für Jahves Wort an den Proph. v. 4 gelten. Es ist richtig, daß auch im 10. Monat gefastet wurde, und man daher erwarten sollte, daß auf dies Fasten sich die Frage im 9. Monat bezöge, vielleicht liegt die Erklärung dafür, daß es sich nur um das Fasten im 5. Monat handelt, darin, daß eben der 10. des 5. Monats als Hauptunglückstag angesehen und von allen Juden, die andern Fasttage aber nicht von der Gesamtheit gefeiert wurden. Übrigens läßt sich auch בכסלו dafür geltend machen, daß wir hier einen späteren Zusatz haben vgl. zu 1_7. Nach v. 5 fastete man im siebenten und nach 1_{19} auch im vierten und zehnten Monat, und zwar nach v. 5 schon 70 Jahre. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Fasttage als Gedenktage an Hauptmomente der chaldäischen Katastrophe gefeiert wurden. Im 4. Monat am 9. Tage wurde Jerus. durch Nebukadnezar eingenommen vgl. Jer 39_2 52_6f.; im 5. Monat am 10. Tage Jer 52_{12}f. (nach II Reg 25_8f. am 7. Tage) wurde der Tempel und die Stadt in Brand gesteckt. Im 7. Monat am 3. Tage wurde nach der Überlieferung gefastet wegen Ermordung des Statthalters Gedalja Jer 41_1ff. II Reg 25_{25}f. (die Karaiten sollen den 24. Tag gefeiert haben nach Makrizi bei Sylv. de Sacy Chrestom. Arab. I, 94). Am 10. Tage des 10. Monats wurde gefastet, weil Nebukadnezar an diesem Tage die Belagerung Jerus.s begonnen hatte Jer 39_1 II Reg 25_1. – Jetzt waren mehr wie zwei Jahre seit der Wiederaufnahme des Tempelbaus vergangen, die größten Schwierigkeiten, die sich namentlich im Anfang dem Unternehmen entgegenstellten vgl. Hag 2_1ff., waren beseitigt, auch die Stadt selbst erhob sich wohl immer mehr aus Schutt und Trümmern, kein Wunder daher, daß man sich die Frage vorlegte, ob man noch ferner jene Fasttage halten sollte. Übrigens macht v. 5 es im höchsten Maße unwahrscheinlich, daß man in diesem 4. Jahr des Darius schon das Fasten am Versöhnungstage im 7. Monat kannte, schwerlich hätte sich der Prophet in diesem Fall so ausdrücken können. Es ist übrigens klar, daß sowohl die Frage als auch die hernach erfolgende Antwort nur begreiflich sind, wenn in der Tat eine entscheidende Wendung, wie sie die Rückkehr unter Cyrus brachte, eingetreten ist. Könnte man betreffs der Frage vielleicht noch zweifeln, die Antwort vgl. c. 8 erhebt das über allen Zweifel. Schwierig ist v. 2a, insofern die Frage streitig ist, wer das Subj. ist. Wellh. sah als solches בית אל שראצר an und vermutete, daß ursprüngl. Text בל שראצר sei, da es sich deutlich um einen theophoren Namen handle, dem aber der Gottesname fehle. Da aber nicht wenige Beispiele dafür vorliegen, daß solche theophoren Gottesnamen durch Abwerfen der Gottesnamen gekürzt werden, so liegt eine Nötigung zu solcher Änderung nicht vor, ja angesichts der Tatsache, daß uns aus den Papyri von Elefantine mit Bethel zusammengesetzte Eigennamen bekannt sind vgl. Bethelnatan, Bethelakab vgl. Ed. Meyer Der Papyrusfund von Elef. S. 60, könnte man den überlieferten Text unverändert lassen, nur wird man dann statt des ו vor רגם wohl את lesen müssen, da das Suff. in אנשיו den Schluß nahe legt, daß es sich nur um ein Subj. für וישלח handelt. Die Frage ist nur, ob mit dem vorliegenden Text nicht auszukommen ist und diese Frage muß bejaht werden, es liegt kein Grund vor, ביתאל als Subj. abzulehnen, dann wird immer das Wahrscheinlichste sein, in שראצר das Obj. zu sehen, nicht aber eine in den Text eingedrungene Appos. zu ביתאל, denn man vermißt ungern ein Obj. zu וישלח. Aus v. 5 geht mit Sicherheit hervor, daß die Fragenden עם הארץ sind, das sind nicht die Laien im Gegens. zu den Priestern, sondern עם הארץ ist hier wie

— *den Obermagier* des Königs — und seine Leute, um Jahve gnädig zu stimmen,
[3]mit folgender Anfrage an die Priester des Hauses Jahves der Heerscharen und an
die Propheten: soll ich im fünften Monat weinen unter Enthaltsamkeit, wie ich nun
schon wie viel Jahre getan habe? [4]Und es erging das Wort Jahves der Heer-
scharen an mich also: [5]sprich zu allen Leuten des Landes und zu den Priestern also:
wenn ihr fastet und klaget im fünften und siebenten Monat schon 70 Jahr, habt
ihr etwa mir gefastet? [6]Und wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid da ihr
nicht die Essenden und ihr die Trinkenden? [7]Sind *das* nicht die Worte, welche

bei Haggai die Bezeichnung der im Lande zurückgebliebenen Bevölkerung, von der wir wissen, wie stark sie teilgenommen haben an den schweren Ereignissen, die ehedem über das Land hereingebrochen waren vgl. Jer 41$_{5}$, ja der Hinweis auf den Trauertag im 7. Monat für die Ermordung des Gedaljah erhebt es über jeden Zweifel, daß es sich nicht um die Gola, sondern um die Zurückgebliebenen handelt vgl. Jer 40$_{11}$. Grade von Bethel begreift sich aber eine solche Frage leicht, denn es ist sehr wahrscheinlich, daß dort an der altheiligen Kultstätte eine größere Gemeinde vorhanden war, die an kultischen Dingen ein lebhaftes Interesse hatte und darum auch bemüht war, mit der jerusalemischen Gemeinde eine Verbindung herzustellen, nachdem der erste Versuch gescheitert war vgl. Hag 2$_{10}$ff. Daß der Abgesandte einen babylon. Namen trägt, kann uns nicht Wunder nehmen, steht doch auch zur Zeit des Nehemia ein Mann mit babylonischem Namen, Sanballat, an der Spitze der samaritan. Gemeinde. Fraglich ist ורגם מלך. Da das Suff. in אנשיו zweifellos auf שראצר geht, müßte man annehmen, daß רגם מלך ein Mann in untergeordneter Stellung war, aber warum wurde er dann überhaupt genannt? Deshalb verdient die Vermutung Beachtung, daß ורגם מלך Glosse zu שראצר ist. Sellin erinnert an die Auffassung der alten Überss.: Syr. hat רב מג Obermagier, LXX A hat Αρβεσεσερ י רַב סָרִים Ober-Eunuch, cod. Vat. Αρβισεερ ὁ βασιλεύς = רבשר המלך, Sellin sieht in diesen Übersetzungen den Versuch, mit Hilfe von Jer 39$_{3}$ die sonst ganz unbekannte Persönlichkeit שראצר näher zu bestimmen. Zu לחלות את פני י׳ „Jahve freundlich stimmen durch Opfer" vgl. Mal 1$_{9}$ I Sam 13$_{12}$ I Reg 13$_{6}$ u. ö.; wer zu Jahve kommt, soll nicht leer vor ihm erscheinen Ex 23$_{15}$ 34$_{20}$ Dtn 16$_{16}$. Die Frage ergeht v. 3 an die Priester und Proph. Beide standen keineswegs immer im Gegensatz zu einander, sondern schon vor dem Exil finden wir sie in engerer Verbindung mit einander, wie das nicht nur die Persönlichkeit des Jeremja, der wie unser Zacharja zugleich Priester war, sondern vor allen Dingen das Deuteronomium und seine Einführung zeigt, beide waren ja auch Verkündiger des göttl. Willens. Der Inf. absol. הנזר fügt eine nähere Erklärung zu האבכה hinzu vgl. K. § 113h, das Niph. von נזר steht vom Enthalten von Speise und Trank im Sinne von צום v. 5. זֶה steht im adverbialen Sinne bei der Zeit wie 1$_{12}$ Gen 27$_{36}$ 31$_{38}$ 43$_{10}$ vgl. Ew. § 183a. 302b. Diese Frage setzt voraus, daß die Fortschritte am Tempelbau derart waren, daß das Fasten am 7. des 5. Monats nicht mehr berechtigt erschien. Dieser Fasttag zur Erinnerung an die Verbrennung des Tempels war der wichtigste, mit ihm fielen auch die andern Fasttage. v. 5ff. hebt zunächst heraus, daß das Fasten für Jahve gleichgültig ist, es hat keine Beziehung zu ihm, sondern nur zu ihnen selbst. צמתני ist eine auffallende Art des Ausdrucks, denn es steht doch wohl = צמתם לי vgl. K. § 117x und Ew. 315b. Zu dem Inf. abs. וספוד als Forts. des verb. fin. vgl. zu Hag 1$_{6}$, und zu אני, daß das Suff. in צמתני stärker heraushebt vgl. K. § 135e. Statt וזה ist offenbar זה zu lesen vgl. v. 3. Marti u. a. verstehen עם הארץ von den Laien im Gegensatz zu den Priestern, aber dem Sprachgebrauch ist diese Deutung fremd, vielmehr bezeichnet es die im Lande zurückgebliebene Bevölkerung im Gegensatz zu der aus dem Exil zurückgekehrten vgl. Esr 4$_{4}$ Hag 2$_{14}$. In v. 7 ist offenbar אֵלֶּה st. אֶת־ zu lesen, vgl. Verss. Zu הנביאים הראשנים vgl. zu 1$_{4}$; zu ישבת ושלוה vgl. ישבת ושקטת 1$_{11}$. Zu ישב als Prädik. zu הנגב והשפלה vgl. K. § 146f. Man sieht aus diesem v. 7 vgl. auch 8$_{5}$, wie wenig angebaut und bewohnt Juda um diese Zeit (518) war. v. 8 und wohl auch 9a sind ohne Zweifel auszuscheiden, denn nach

Jahve durch die früheren Propheten verkündigt hat, als Jerusalem bewohnt und in
Frieden war und alle Städte rings um, und als auch der Negeb und die Šephēla
bewohnt war: [8]Und es erging Jahves Wort an Zekarja also: [9]So spricht
Jahve der Heerscharen: wahrhaftiges Gericht richtet und Liebe und Barmherzigkeit
übet jeder an seinem Nächsten. [10]Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme ver-
gewaltigt nicht, und Böses sinnet nicht in eurem Herzen gegeneinander. [11]Aber sie
weigerten sich aufzumerken und machten ihren Nacken störrisch und verhärteten ihre
Ohren, so daß sie nicht gehorchten. [12]Und ihr Herz machten sie kieselhart, so daß
sie nicht die Weisung und die Worte hörten, welche Jahve der Heerscharen durch
seinen Geist mittels der alten Propheten gesandt hat. Da ging ein großer Zorn
von Jahve der Heerscharen aus. [13]Und wie *ich* sie rief und sie nicht hörten, so
riefen sie und ich hörte nicht, sprach Jahve der Heerscharen. [14]Und ich verstürmte
sie unter alle Völker, die sie nicht kannten, und das Land ward hinter ihnen wüste,
so daß keiner darin hin- und herzog, und sie machten das liebliche Land zur Einöde.

---

v. 7 erwartet man nun das an die alten Proph. gerichtete Wort, und v. 11ff. beweisen mit voller Sicherheit, daß v. 9b. 10 nur als an die früheren Propheten gerichtet in diesem Zusammenhang zu verstehen sind. v. 9 משפט אמת „wahrhaftiges Gericht", bei dem man nicht Ansehen der Person übt, sondern nach dem wirkl. Sachverhalt entscheidet vgl. Ex 22$_{20}$f. 23$_{6}$f. Am 5$_{24}$ Hos 4$_{1}$ff. 12$_{7}$ Jes 1$_{17}$ 5$_{23}$ u. ö. Zu חסד ורחמים עשו vgl. Hos 6$_{6}$ u. ö. Zu v. 10 vgl. Jes 1$_{17}$ Mch 2$_{9}$. Zu der Pflicht gegen den גר vgl. Ex 22$_{20}$ 23$_{9}$. איש אחיו ist erstarrte Formel, in der das grammatik. Verhältnis der Teile zu einander: איש Subj. אחיו Obj. nicht mehr im Bewußtsein lebendig ist vgl. unser untereinander. v. 11ff. erzählen von dem Mißerfolg der proph. Predigt. In ויתנו כתף סררת liegt offenbar das Bild eines Rindes vor, das sich weigert, auf seinem Nacken das Joch zu tragen vgl. Hos 4$_{16}$, und zu הכביד אזן vgl. Jes 6$_{10}$. Ihr Herz v. 12 machten sie zu Diamant d. i. steinhart = unempfänglich für jeglichen Eindruck vgl. Ez 11$_{19}$. אשר geht auf התורה und הדברים; jenes ist natürlich in dem allgemeinen Sinn der von Jahve ausgehenden Weisung zu fassen. Betreffs der doppelten Vermittlung von Jahves Weisung und Worten durch seinen Geist und die Proph. weist Hitz. mit Recht auf c. 1$_{7}$ff. hin, wo zwischen Jahve und den Proph. der angelus interpres tritt. Der Geist ist wohl persönlich gedacht als der den Verkehr zwischen Jahve und dem Proph. herstellende Offenbarungsvermittler, während Jahve in alter Zeit unmittelbar durch die Proph. wirkt vgl. Giesebrecht Berufsbegabung S. 151. Die Folge dieses Ungehorsams hebt v. 12fin. heraus vgl. 1$_{2}$: es entstand ein großer Gottes Zorn. v. 13. 14 geben die Erläuterung dazu. Die Verse enthalten keine Drohung für das gegenwärtige Geschl., das verbietet schon ויהי, sondern sie erzählen, was Jahve den Vätern tat. Nur indirekt enthalten sie eine Drohung, falls nämlich das gegenwärtige Geschlecht nicht die Warnung 1$_{4}$ beherzigt. Zu 13a vgl. Hos 11$_{2}$. v. 13ab sind von אמר י׳ צ׳ am Schluß abhängig, demnach ist dem אשמע entsprechend קראתי zu lesen; אמר entspr. dem אמר v. 9: es ist der Hinweis auf Jahves ehedem gesprochenes Wort. Bezieht sich v. 13 auf die widerspenstigen Väter, so leidet auch v. 14 keine andre Auffassung, und es ist demnach וָאסערם zu lesen, wie auch וַיָּשִׂימוּ v. 14b zeigt. Zu der Form אֲסָעֲרֵם vgl. K. § 23h 52n Stade § 103b. Zu אשר לא ידעום vgl. Jer 22$_{28}$ 16$_{13}$. Zu מעבר ומשב vgl. 9$_{8}$ I Reg 15$_{17}$ Ex 32$_{27}$: das Land ist vollständig verödet, so daß kein Wanderer mehr das Land durchzieht. Zu ארץ חמדה vgl. Jer 3$_{19}$ Dtn 8$_{7}$ff. Ps 106$_{24}$ Als Subj. in וישימו sind doch wohl die Völker als Vollstrecker des göttl. Gerichtsbeschlusses zu denken vgl. 1$_{15}$.

Mit c. 8 beginnt kein selbständiges Wort, sondern c. 8 setzt die Rede fort, die 7$_{4.5}$ begonnen hat. Vgl. zu diesem Kapitel J. Barth aus dem Gedenkbuch für D. Kaufmann S. I–IV, der sich dagegen wendet und behauptet, daß 8$_{1-15}$ an demselben Tag der Grundsteinlegung d. h. am 24./9. des zweiten Jahres des Darius gesprochen ist wie Hag 2$_{10}$ff.

8 [1]Und es erging das Wort Jahves der Heerscharen also: [2]So spricht
Jahve der Heerscharen: ich hege für Sion einen großen Eifer, und einen großen
Zorn hege ich für sie. [3]So spricht Jahve der Heerscharen: ich kehre zu Sion zurück
und werde inmitten von Jerusalem wohnen, und Jerusalem wird „treue Stadt“ ge=
nannt und der Berg Jahves der Heerscharen „heiliger Berg“. [4]So spricht Jahve
der Heerscharen: noch werden Greise und Greisinnen in den Straßen Jerusalems
sitzen, ein jeder mit seinem Stock in der Hand wegen der Fülle der Tage. [5]Und die
Straßen der Stadt werden voll sein von Knaben und Mädchen, die auf ihren Plätzen
spielen. [6]So spricht Jahve der Heerscharen: weil das dem Reste dieses Volks un=
möglich in diesen Tagen dünkt, ist es auch mir etwa unmöglich? spricht Jahve

---

Zch 816ff. gehörte zu den Antworten, die Sacharja der Gesandtschaft, die ihn wegen des Fastens befragt hatte, gegeben habe. Dann würden wir hier ein ähnliches Verhältnis haben wie in 41-6a. 10bff. und 46b-10a. Aber notwendig ist diese Annahme hier keineswegs: der Hinweis auf die Zeit der Verheißung steht in innerm Zusammenhang mit des Proph. Antwort 818, daß die Fasttage der Vergangenheit hinfort Freudentage werden. Mit Recht ist darauf hingewiesen, daß ohne 81-17 den vv. 818ff. die nötige Vorbereitung fehle, 81-17 seien das notwendige Bindeglied und die richtige Überleitung zwischen 74-14 und 818-23 (Marti). Daß die Gedanken in 81ff. sich mit denen in Hag 210ff. berühren, ist nicht auffallend: warum sollen die von denselben Sorgen erfüllten Männer nicht dieselben Gedanken mehrfach in diesen Jahren zum Ausdruck gebracht haben? Die in der Rede c. 74ff. bisher geschilderte Gerichtszeit wird nicht, wie eigentlich zu erwarten war, durch die im Gegensatz zu ihr stehende und jetzt angebrochene Heilszeit fortgesetzt, sondern es folgt hier der Hinweis auf sieben Jahve=Worte, die wohl meist Sacharja selbst, aber auch Gesinnungsgenossen wie Haggai seit der Grundsteinlegung gesprochen. Erst am Schluß seiner Rede deutet er mit kurzem Wort auf den Gegensatz der nun folgenden Zeit zur Vergangenheit vgl. 819.

v. 1 ist wohl zu streichen (Budde), v. 2aα ist völlig genügend für die Überleitung zur Gegenwart: — 1. Hatte c. 7 dargelegt, daß Jahve das Fasten den Vätern nicht geboten, sondern daß er vielmehr Recht und Gerechtigkeit gefordert hat, und daß lediglich, weil sie diese Forderungen verachtet, das Gericht über sie gekommen ist, so weist es jetzt darauf hin, daß die Fasttage aufhören sollen, weil die Vollendungszeit unmittelbar bevorsteht, da es von großem Eifer für Zion entbrannt sei. Zu 2b vgl. 114f.: Jahve ist von Eifer und Zorn für Zion gegen die Heiden erfüllt. — 2. Zu שבתי אל ציון v. 3 116 214 vgl. Ez 93 104. 18 1122f.: Ez. sah, wie die Herrlichkeit Jahves den Tempel verließ, nun wird er wieder zurückkehren und in Zion wohnen vgl. 116 214ff. Zu עיר האמת vgl. Jes 121. 26: Jerusalem heißt „treue Stadt“, denn Jahves Wohnen in Jerus. legt Zeugnis ab für sie; הר הקדש, weil Jahve nun wieder auf dem Zion thront Jo 417 Jes 43 119. — 3. v. 4. 5 weisen darauf hin, daß es in Zukunft wieder alte Leute und spielende Kinder in Jerus. geben wird, ein Wort, das uns verständlich wird, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß aus dem Exil meist nur Leute in den besten Jahren zurückgekehrt waren vgl. Jes 6520. מרב ימים gibt die Begründung zu ואיש וגו'. — 4. v. 6 betont, daß Jahve diese Verheißungen erfüllen wird, so unmöglich sie auch dem jetzt in Jerus. lebenden Geschlecht erscheinen mögen vgl. 410 Hag 23. v. 6b ist Fragesatz mit ausgelassener Fragepartikel vgl. K. § 150a. Hitz. bestreitet das und will hier vielmehr den Ged. finden: wenn dann, wenn ihr es als wirklich sehet, es euch noch unmöglich dünken wird, so will ich es auch für unmöglich halten. Aber das gibt einen an sich wie auch im Zusammenhang unbefriedigenden Ged.: wie soll man es sich vorstellen, daß sie dann, wenn die Realisierung vor ihnen steht, die Verheißung für unmöglich halten werden? Hitz. ist durch בימים ההם bestimmt, das nicht heißen kann: „in diesen Tagen“, sondern nur „in jenen Tagen“, offenbar aber ist הָאֵלֶּה st. ההם zu lesen. Zu der Mutlosigkeit vgl. 410 Hag 28. Zu שארית העם als Bezeichnung der nach Jerus. zurückgekehrten Exulanten vgl.

der Heerscharen. [7]So spricht Jahve der Heerscharen: siehe ich raffe mein Volk auf aus
der Gegend des *Sonnenaufgangs und aus der des Sonnenuntergangs*, [8]und ich
bringe sie heim, daß sie in Jerusalem wohnen, und sie werden mein Volk sein, und
ich will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit. [9]So spricht Jahve der Heerscharen:
seid mutig ihr, die ihr in diesen Tagen diese Worte hört aus dem Munde
der Propheten zu der Zeit, da der Grund des Hauses Jahves gelegt wurde,
des Tempels, zu seinem Bau. [10]Denn vor *dieser* Zeit hatte der Mensch keinen
Lohn und das Vieh keinen Lohn, und wer aus- und einging, hatte keine Ruhe vor
dem Feind, und ich stachelte alle, einen wider den andern, auf. [11]Aber nun bin ich
gegen den Rest dieses Volkes nicht wie ehedem, spricht Jahve der Heerscharen. [12]Denn

---

v. 11f. Hag $1_{12.14}$. — 5. v. 7. 8 weisen darauf hin, daß Jahve die noch im Westen und Osten zerstreuten Exulanten heimführen wird. Zu vv. 7 und 8a vgl. c. $2_{10.11}$ $6_{8.15}$ Jer 30_{10} Jes 43_6. Natürlich werden Osten und Westen nur individualisierend genannt, wie das deutlich 2_{10}b zeigt vgl. zu der St. Zu 8b vgl. Hos 1_8 2_{25} Jer 11_4 30_{22} Ez 11_{20}. Die Artikellosigkeit von מזרח legt den Ged. nahe, daß השמש dahinter ausgefallen ist, denn das am Schluß des Verses stehende השמש zur Ergänzung heranzuziehen, ist schwerlich möglich. Wahrscheinlich muß hier am Schluß מבאו gelesen werden, der Ausfall des schließenden ו veranlaßte einen Abschreiber השמש an den Schluß des Verses zu setzen. Der Schluß באמת ובצדקה vgl. v. 3 Hos 2_{21} will schwerlich etwas andres besagen, als daß er in Wahrheit ihr Gott sein will und ihnen leisten, was sie zu erwarten berechtigt sind. Diese eigentümliche Formulierung, daß Jahve aus dem Osten und Westen die Zerstreuten heimführen wird, setzt voraus, daß aus dem Norden eine Gola zurückgekehrt ist, wie hätte er dazu kommen sollen, grade das Land des Nordens nicht zu nennen, wenn hier noch die ganze Masse der Exilierten saß? —. 6. v. 9ff. nimmt der Prophet ohne Zweifel auf Hag 1_6ff. 2_{15}ff. Bezug. Zu תחזקנה ידיכם vgl. Hag 2_4 und Jdc 7_{11} Ez 22_{14}. הדברים האלה bezieht sich auf v. 1—8. מפי הנביאים müßte sich auf Hag. und Zach. beziehen. Freilich wird man nicht leugnen können, daß sie mehr den Eindruck machen, von einem Dritten herzurühren. Diese Vermutung wird durch das Folgende bestärkt, denn אשר ביום וגו׳ kann sich als integrierender Teil nach seiner Form weder an הימים, da sich ביום damit stößt, noch an הנביאים anschließen, da es dazu zu unvollständig lautet (Marti). Es wird daher richtig sein, alles von אשר bis zum Schluß des Verses als Interpolation auszuscheiden (Rothst. Genealogie S. 59ff.) vgl. ביום, wofür LXX Syr. מיום lesen, und vorher בימים האלה, vielleicht rührt sie von dem her, von dem die in Hag 2_{18} stammt. Sellin gibt zur Erwägung, ob nicht auch die vorhergehenden Worte von השמעים bis האלה eine Interpolation desselben Mannes sind, der aus den Zacharjaworten ein geschichtl. Referat machte vgl. zu 1_{1-6} und Hag 1_{12}. v. 10ff. begründen diese Mahnung durch den Hinweis auf den Unterschied der Gegenwart und Zukunft von der Vergangenheit. Statt הימים ההם ist הימים האלה zu lesen (Marti), durch den Einschub, der die Tage als vergangene darstellt, ist die Korrektur erfolgt. Der Ackerbau bot keinen oder geringen Ertrag, daher empfingen Mensch und Vieh keinen Lohn, vgl. Hag $1_{6.9}$ff. $2_{16.19}$. Das Suff. in איננה bezieht sich auf den zunächst stehenden Gen. statt auf שכר vgl. Ew. 317c. היוצא und הבא der Ein- und Ausgehende ist Bezeichnung für alle, die ihren Geschäften nachgehen. הצר ist nicht Abstr. sondern Konkr.: „der Feind", und zwar nach v. 10fin. mit Einschl. der aus der eigenen Mitte hervorgegangenen vgl. II Chr 15_5; doch ist wohl vorwiegend an die Feindseligkeiten der umwohnenden Völker zu denken. Wie 7_{14} ist auch hier וָאֲשַׁלַּח zu lesen.

v. 11ff. Jetzt aber ist die Wendung eingetreten: Jahve will dieses Volk nicht mehr wie ehedem behandeln. הימים הראשנים können dem Zusammenhang entspr. nur die Tage לפני הימים האלה v. 10 d. h. die Zeit vor Grundlegung des Tempels sein, nicht aber die vorexilische Zeit sein (Hoonacker a. a. O. S. 123ff.). שארית העם הזה ist im Gegensatz zu עם הארץ die aus dem Exil zurückgekehrte Bevölkerung vgl. Sellin Entstehungsgeschichte II S. 67ff. v. 12a muß verderbt sein: da mit הגפן eine Reihe von selbständigen und korrekten

seine Saat ist wohlbehalten: der Weinstock wird seine Frucht bringen, und die Erde
ihren Ertrag spenden, und der Himmel wird seinen Tau geben, und ich lasse das
alles den Rest dieses Volkes erben. [13]Und wie ihr (Haus Juda und Haus Israel),
unter den Heiden ein Fluch waret, so will ich euch retten, daß ihr ein Segen seid.
Fürchtet euch nicht, fasset Mut. [14]Denn so spricht Jahve der Heerscharen: [wie ich
beschlossen hatte, euch Böses zu tun, als eure Väter mich zum Zorne reizten, spricht
Jahve der Heerscharen, und ich keine Reue darüber empfand, [15]so habe ich wiederum
in dieser Zeit beschlossen, Jerusalem und dem Hause Juda Gutes zu tun, fürchtet euch
nicht]. [16]Das sind die Dinge, die ihr tun sollt: redet die Wahrheit, ein jeder mit
seinem Nächsten, Wahrheit und heilsames Recht richtet in euren Toren. [17]Sinnet
nicht Böses wider einander in euren Herzen und liebt nicht Lügen-Eide, denn das
alles ⟨ ⟩ hasse ich, spricht Jahve.

Sätzen beginnt, so bleibt für den Beginn des Verses als selbständiger Teil כי זרע השלום übrig. Gewöhnlich ist das erklärt: denn der Same wird sicher sein (Chald.), was aber שלום הוי sein müßte. Hitz. Keil u. a. wollen deshalb זרע השלום als vorangestellte Appos. zu הגפן ansehen, aber dabei fällt 1. die Stellung auf, und 2. macht bedenklich, daß הגפן allein eine solche Appos. haben würde. Wellh. schlägt nach Hos 2_{23}ff. vor כי אורעה שלום vgl. LXX, א ist nach י ausgefallen vgl. die häufige Verwechslung von א und י. Klostermann zieht das ה von השלום zu זרע und liest זַרְעָהּ, das Suff. bezieht sich auf שארית, für diese Lösung spricht Hag 1_{19}, auch macht Sellin gegen jene mit Recht geltend, daß jene bildliche Ausdrucksweise in Hos 2_{23}ff. durch den Zusammenhang vorbereitet war, was hier nicht der Fall ist. Zu השמים יתנו טלם vgl. Hag 1_{10}, und zu v. 12 überhaupt vgl. Hag 2_{19}. את כל אלה bezieht sich wohl auf alle die altjudäischen Städte und Dörfer, die einst im Besitz der Juden und dann nach ihrer Exilierung in die Hände der ihnen feindlich Gegenüberstehenden kamen. v. 13. Galten sie um ihrer Leiden willen als von Gott Verfluchte unter den Heiden, so daß man ihren Namen als Fluchformel brauchte Jer 24_{9} 25_{9} 42_{18} Jes 53_{3}f., so werden sie jetzt ein Segen werden d. h. so reich gesegnet, daß man sich den Segen wünscht, den sie besitzen vgl. Gen 12_{3} 48_{20} Jer 29_{22}. בית יהודה ובית ישראל ist offenbar ein falsches Explicitum des Subj. in הייתם, tatsächlich handelt es sich ja, wie v. 12 ausdrücklich herausgehoben hat, um שארית העם הזה. Es ist klar, daß auch diese Verse unverständlich wären, wenn Kosters Recht hätte, daß eine Gola bisher überhaupt noch nicht nach Palästina zurückgekehrt wäre. Angesichts solcher Verheißungen wiederholt der Prophet die Mahnung zur Furchtlosigkeit und zum guten Mut. – 7. v. 14aα. 16. 17. Dies siebente Wort ist insofern auffallend, als die andern Jahveworte, die Zacharja ihnen in das Bewußtsein zurückruft, jedes einen in sich abgeschlossenen Gedanken umfassen, hier ist das nicht der Fall, sondern neben den sittlichen Bedingungen, auf die der Prophet hier verweist, verbindet er hier mit ihm einen andern Ged., den wir freilich auch sonst mehrfach bei ihm finden, den man aber hier in dieser Verbindung und vollends nach Ausführungen wie v. 11ff. nicht erwartet. Deshalb hat Sellin mit Recht v. 14aβb und v. 15 als Fremdkörper hier ausgeschieden, sie standen einst mit 6_{15}b in Zusammenhang und hatten ihre ursprüngliche Stelle hinter 1_{6}a vgl. zu d. St. Die Verse stellen noch einmal die Zeit des Zornes und der Erbauung einander gegenüber. לכם euch nämlich in euren Vätern. In v. 15 gibt שבתי den Adverbialbegriff: „wiederum" an זממתי ab, zur asyndet. Verbindung vgl. K. § 120g. v. 16f. enthalten das eigentliche siebente Wort, es bringt die Forderungen nach, die Jahve an sie zu stellen hat, wenn sie dieses Heils teilhaftig werden wollen. Die Väter hatten dieselben Forderungen zu erfüllea 7_{9}f., aber sie haben es nicht getan. אֱמֶת ו vor משפט ist wahrscheinlich zu streichen, viell. ist es aus 7_{9} eingedrungen. משפט שלום ist ein Gericht, aus dem שלום „Friede" hervorgeht, während das ungerechte Gericht den Streit zur Folge hat. Zu שבעת שקר v. 17 vgl. 5_{3}f. Am Schluß des v. 17 ist את כל אלה אשר auffallend, offenbar ist אשר zu streichen vgl. LXX. –

18 Und das Wort Jahves der Heerscharen erging an mich also: 19 So spricht
Jahve der Heerscharen: das Fasten des vierten, fünften, siebenten und zehnten
Monats wird für das Haus Juda zur Freude und Wonne und zu fröhlichen Festen
werden, aber liebet die Wahrheit und den Frieden.
20 So spricht Jahve der Heerscharen: Es werden noch Völker und Bewohner
großer Städte kommen, 21 und die Bewohner der einen Stadt werden zur andern
gehen und sagen: wir wollen gehen, um Jahve der Heerscharen gnädig zu stimmen
und Jahve der Heerscharen zu suchen; auch ich will gehen. 22 Und viele Völker
und zahlreiche Nationen werden kommen, um Jahve der Heerscharen in Jerusalem
zu suchen und Jahve gnädig zu stimmen. 23 So spricht Jahve der Heerscharen: In
jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Zungen *und* Völkern den Zipfel
eines Juden ergreifen und sprechen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben
gehört, Gott ist mit euch!

---

v. 18–23 erfolgt die direkte Antwort auf jene Frage, welche die Veranlassung zu der ganzen Rede war. Jene Fasttage vgl. zu 7_{3}, werden zu Freudenfesten werden, statt der Trauer wird Freude und Wonne da sein, weil eben die Vollendungszeit kommt, welche die Erinnerung an die traurigen Ereignisse der Vergangenheit auslöschen wird. Freilich müssen sie die v. 16. 17 gestellte Bedingung erfüllen. Zu שלום v. 19 vgl. 18_{16} משפט שלום und Mal 2_{6}. Offenbar kennt Zach. den großen Versöhnungstag noch nicht. Zur Feier der fröhlichen Feste aber scheint es noch nicht gekommen zu sein (Wellh.) Die Größe dieses Heils wird dann auch viele Völker veranlassen, nach Jerusalem zu eilen, um Jahve zu suchen v. 20–23 vgl. Jes 2_{2}ff. Mch 4_{1}ff. Jer 16_{19}. עד v. 20 hat sich an die Spitze des Satzes gedrängt vgl. Gen 19_{12} 43_{6} u. ö. Zu אשר als Einführung der direkten Rede vgl. v. 23 I Sam 15_{20} vgl. Ew. § 338b. LXX scheinen es nicht gelesen zu haben. Dann werden Männer aus allen Völkern den Zipfel des Gewandes eines Juden ergreifen, damit sie mit ihm gehen, ist doch Gott in Mitte der Juden v. 23. אשר ist vielleicht zu streichen. והחזיקו nimmt יחזיקו wieder auf, um das Folgende um so stärker herauszuheben. Zu מכל לשנות הגוים vgl. Jes 66_{18}, und zu אלהים עמכם vgl. Jes 45_{15} II Chr 15_{9}. Beachte das absichtlich gewählte אלהים im Munde der Heiden.

Zacharja.

Kap. 9–14.

§ 1. Inhalt.

Kap. 9 beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über Damaskus, Tyrus, Sidon und die Philister, die alte Bevölkerung Philistäas muß in das Exil, an ihre Stelle tritt eine halbschlächtige Bevölkerung, die wie die Einwohner Judas und Jerusalems Jahve dienen. Jahve selbst schützt in der Zukunft Jerusalem und seine Bewohner v. 1–8. Jerusalem wird dann der Sitz des messian. Königs sein, der, aus der Zahl der unterdrückten Frommen hervorgegangen, von Jahve mit Sieg gesegnet und so vor allen gerechtfertigt, in Jerusalem auf dem Esel, dem Tier des Friedens, einziehen wird. Denn nicht wie die weltlichen Herrscher wirkt er mit

weltlichen Machtmitteln, sondern er vernichtet sie vielmehr und macht durch sein Wort dem Streit unter den Völkern der Erde ein Ende. Um des Bundesblutes willen führt Jahve die Gefangenen Zions d. i. der neuen Gemeinde wieder zurück, Juda und Ephraim sollen nämlich samt Zion die Waffen in Jahves Hand sein, mit denen er die Javansöhne überwindet, denn Jahve erscheint helfend über den streitenden Zionssöhnen und sendet, dem Blitze gleich, seine Pfeile aus und stößt in die Posaune. Dann werden sie die Javanssöhne besiegen und von ihrem Blute wie vom Wein trunken sein, — und Jahve wird sein Volk wie eine Herde in seinem Lande weiden, das lieblich und schön ist, und dessen Früchte Jünglinge und Jungfrauen groß ziehen werden v. 9–17. Nach einem kleinen Zwischenstück, das die Israeliten auffordert, von Jahve Regen zu erbitten und sich nicht an Theraphim und Wahrsager zu wenden 10₁.₂, folgt das zweite Stück 10₃–11₃, das mit einer Bedrohung der Hirten und Böcke durch Jahve beginnt: Jahve entfernt sie, und einheimische Führer treten an die Spitze Judas, das mit Jahves Hilfe die auf Rossen Reitenden besiegt, hat doch Jahve Juda zu Helden gemacht 3–6a. Dem Hause Joseph aber will Jahve helfen und sich ihrer erbarmen und sie zurückführen, so daß sie sein werden, als hätte Jahve sie nie verstoßen. Dann wird Ephraim Helden gleich sein, und in Jahve soll ihr Herz frohlocken. Er wird sie sammeln und erlösen, und sie werden so zahlreich werden, wie sie es einst waren. Er hatte sie unter die Völker zerstreut, aber in der Ferne werden sie sein gedenken und dann mit ihren Kindern heimkehren. Aus Ägypten und Assur wird er sie zurückführen nach Gilead und in die Libanon-Gegend, aber das Land wird für sie nicht ausreichen. Durch den Strom Ägyptens, dessen Tiefen vertrocknen, werden sie hindurchziehen, und die Wellen im Meer wird Jahve schlagen, dann wird er Ägyptens und Assurs Macht brechen. Jahve wird ihre Stärke sein, und seines Namens werden sie sich rühmen 10₆b–12. Die Zedern des Libanons und die Eichen Basans aber sollen heulen, daß der Wald vernichtet ist, die Hirten klagen, daß die Weide, die Löwen brüllen, daß die Pracht des Jordantales dahin ist 11₁–₃.

Kap. 11₄–₁₇ enthält keine Weissagung, sondern eine Erzählung, der Prophet weist auf das hin, was sich in der letzten Zeit zugetragen hat: er soll im Bilde gleichsam greifbar den Inhalt seiner Predigt vor Augen stellen. Er hat deshalb von Jahve den Auftrag bekommen, diese Herde zu weiden für die Käufer, Verkäufer und Hirten der Schlachtschafe, welche von keinem andern Gedanken erfüllt als dem, ihre Reichtümer zu mehren, die Schafe ungestraft umbringen. — Zu dem Zweck nahm er sich zwei Hirtenstäbe: „Huld" und „Verbindung", um so gewissermaßen die Grundsätze, von denen er sich leiten ließ, darzustellen. Dementsprechend vernichtete er auch die drei Hirten in einem Monat. Aber das dauerte nicht lange: er ward ihrer überdrüssig und sie verabscheuten ihn. Deshalb überließ er die Herde ihrem Schicksal und zerbrach den Stab Huld, und damit hörte das gute Verhältnis Judas mit den umwohnenden Völkern auf, so daß die Händler der Schafe merkten, daß Jahve mit dem Propheten war. Als der Prophet bald darauf Gelegenheit hatte zu sehen, wie wenig Anerkennung und Dankbarkeit das Volk für seine Wirksamkeit hatte, zerbrach er auch den Stab „Verbindung", und damit hörte der Bruderbund zwischen Juda und Israel bezw. Jerusalem auf vgl. zu 11₁₄. Nun erhält der Prophet den Auftrag, das Tun und Treiben eines törichten Hirten darzustellen, denn Jahve will ihnen zur Strafe einen solchen ruchlosen Hirten geben, der der Schwachen und Elenden sich nicht annehmen wird. Wehe über diesen

törichten Hirten, denn sein Arm soll verdorren und sein Auge erlöschen. Kap. 13 7—9, das in seiner jetzigen Umgebung nach vorwärts und rückwärts ohne Verbindung steht, bringt nicht den Abschluß zu dieser Drohung 11 17, sondern weist darauf hin, daß das Schwert weiter greift und auch Jahves Hirten trifft, so daß die Schafe sich zerstreuen, zwei Drittel sollen vernichtet werden, und auch das letzte Drittel, das übrig bleibt, soll aber abermals in das Feuer, um geläutert zu werden, das wird dann Jahves Volk, und Jahve wird sein Gott sein.

Kap. 12 1 — 13 6 bilden ein zusammengehöriges Ganzes. Das Stück beginnt mit einer Ankündigung der Belagerung Jerusalems durch die Heiden. Jahve schlägt dann die Rosse mit Scheuheit und ihre Reiter mit Verwirrung, er schlägt alle Rosse der Heiden mit Blindheit, Juda aber wird durch ihn, was der Feuertopf mitten unter den Holzstücken und die Fackel unter den Garben ist: sie vernichten die Heiden, Jerusalem dagegen bleibt ruhig an seiner Stelle. Jahve hat den Judäern zuerst geholfen, damit der Stolz des Davidhauses und der Bewohner Jerusalems nicht zu groß werde (c. 12 1—7). Jahve schützt dann selbst die Bewohner Jerusalems, der Strauchelnde wird wie David und das Davidhaus der Gottheit gleich, wie Jahves Engel an ihrer Spitze, alle Heiden aber, die wider Jerusalem ziehen, wird Jahve zu vernichten suchen. Dann gießt Jahve über das Davidhaus und Jerus.s Bewohner den Geist des Flehens aus, sie schauen zurück auf den, den sie einst durchbohrt, und klagen um ihn, wie man um seinen Einzigen klagt; jene Klage in Jerusalem wird so groß sein wie die Klage um Hadad-Rimmon zu Megiddo. Und zwar erheben die einzelnen Geschlechter jedes für sich Klage: das Haus Davids, das Nathans, das Levis, das Geschlecht Simeïs, sowie alle übrigen Geschlechter (c. 12 8—14). Dann eröffnet Jahve für das Davidhaus und Jerusalems Bewohner eine Quelle zur Entsündigung, und er rottet die Namen der Götzen und die Propheten aus, und er schafft den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande fort. Wenn noch jemand öffentlich als Prophet auftritt, werden die eignen Eltern es ihm wehren, weil er Lügen redet, und werden ihn töten, wenn er weissagt. Dann werden die Propheten sich ihrer Gesichte schämen und sich nicht mehr mit dem härenen Mantel bekleiden und werden protestierend sagen: ich bin kein Prophet, sondern ein Ackerbauer. Und weist jemand auf die Wunden, so antwortet er: ich bin geschlagen im Hause meiner Buhlen (13 1—6).

Kap. 14 beginnt abermals mit dem Hinweis auf einen Ansturm der Heiden wider Jerusalem, die Stadt wird erobert und geplündert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, und die Hälfte der Einwohner wird in Gefangenschaft geführt. Dann aber erscheint Jahve zum Schutze und tritt auf den Ölberg, der sich unter seinem Fuße spaltet, so daß ein weites von Ost nach West sich erstreckendes Tal entsteht, durch das der Rest der Einwohner Jerusalems flieht. Jahve erscheint nun und alle seine Heiligen mit ihm. An jenem Tage wird es weder Wärme noch Kälte noch Frost geben, er wird keinen Wechsel von Licht und Finsternis haben, sondern es wird ein einziger Tag sein, und gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht eintreten. Jenes Tages werden lebendige, immerfließende Wasser von Jerusalem ausgehen und zur Hälfte in das östliche und zur Hälfte in das westliche Meer sich ergießen. Dann wird Jahve König über die ganze Erde, und wie er Einer ist, so wird auch seine Verehrung nur eine sein. Das ganze Land um Jerusalem wird sich zur Ebene wandeln, Jerusalem aber wird in Sicherheit daliegen, ohne daß es noch ferner von Jahves Bann getroffen wird. Die Völker

aber, welche Jerusalem bekriegen, sollen bei lebendigem Leibe vermodern. Der Rest von ihnen wird alle Jahre nach Jerusalem ziehen, um Jahve zu huldigen und das Hüttenfest zu feiern. Die sich dagegen sträuben, werden keinen Regen empfangen, und sollte Ägypten sich widersetzen, so wird über sie die Plage kommen, womit Jahve alle die Völker straft, die nicht zur Feier nach Jerusalem ziehen. Dann wird auf den Schellen der Rosse: „heilig Jahve" stehen, die Töpfe im Tempel werden den Schalen vor dem Altare gleichen, und alle Töpfe in Juda und Jerusalem werden Jahve heilig sein, so daß die Opfernden sie gebrauchen, um ihre Opfer darin zu kochen. Jenes Tags wird kein Händler mehr im Tempel sein.

§ 2. Verhältnis der einzelnen Teile zu einander.

Ehe wir die Frage nach dem Alter der Weissagungen c. 9—14 besprechen können, wird es notwendig sein zu untersuchen, welche dieser Reden miteinander in enger Verbindung stehen, also von demselben Verf. abzuleiten sind. Am weitesten in der Zerstückelung dieser Kapp. ist Rubinkam (the Second Part of the Book of Zachariah 1892) gegangen, welcher folgende Reden annimmt: a) c. 9_{1-10}, b) c. 9_{11-17}, c) c. 10, d) c. 11, e) c. 12, f) c. 13_{1-6}, g) c. 13_{7-9}, h) c. 14. Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß diese Zerteilung unserer Kapp. nicht zu rechtfertigen ist. R. hat die völlig zutreffende Bemerkung Stades ganz unbeachtet gelassen, daß in unsern Kapp. die Ereignisse öfter nicht nach ihrem wirklichen Verlaufe unter genauer Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Einzelheiten dargestellt werden, sondern das Endergebnis tritt zunächst heraus und erst danach folgt, auf welchem Wege Gott das Endergebnis herbeiführt vgl. ZATW I, 16. Von hier aus ergibt sich, daß 9_{11}ff. keineswegs unvereinbar ist mit 9_{1-10}: die Verse bringen die Ereignisse, welche der Herrschaft des Friedenskönigs vorausgehen, nach: die zerstreuten Glieder des Gottesvolkes werden zurückkehren; dann entbrennt ein letzter großer Kampf gegen die Javansöhne, welche jetzt die Weltherrschaft inne haben und mit Jahves Hilfe überwunden werden. Selbst wenn, wie R. meint, 9_{1}ff. sich auf die Zeit des Alexander M. bezieht, und der Verf. von dem Gedanken beseelt ist, daß durch dessen Auftreten sich die Herrschaft der Juden ausdehnen werde, so daß also Alexander gewissermaßen das Werkzeug in Jahves Hand ist, dennoch ist damit 9_{11}ff. keineswegs unvereinbar: auch das Werkzeug in Jahves Hand kann ein Gegenstand des göttlichen Zornes werden und, zugegeben, daß der Verf. von 9_{10}b mit an die Griechen gedacht hat, beweist nicht 14_{16}ff. mit Sicherheit, daß ein derartiger Gedanke recht wohl neben 9_{13}ff. möglich ist? Was c. 10 angeht, so wird man wohl zugestehen müssen, daß 10_{1} sich nur in künstlicher Weise mit 9_{17} verbinden läßt: die Verknüpfung scheint hier ebenso äußerlich zu sein wie die von 10_{3}ff. mit 10_{2}, רעה in 10_{2}fin. und רעים in 10_{3} init. waren offenbar der Anlaß, daß 10_{3}ff. angefügt ist vgl. zu $10_{1.2}$. Kap. 10_{3}ff. kann mit c. 9 aus derselben Feder stammen: in c. 9 war nur vorübergehend von der Rückkehr der Gefangenen die Rede, hier steht von c. 10_{6} ab dies Ereignis im Mittelpunkt, und wie dort 9_{1}ff. sich Jahves Kriegszug gegen die Länder von Hadrak, Hamath und Damaskus d. i. gegen Syrien wendet, so hier gegen אשור, das nichts als Syrien ist vgl. zu 10_{12}, neben dem Ägypten erscheint, das gleichfalls gestürzt werden soll. Die Einwohner beider Reiche konnten recht gut als בני יון bezeichnet werden, denn Seleuciden- und Ptolemäer-Reich waren ja aus dem Reiche Alexanders

herausgewachsen. Übrigens ist es fraglich, ob 9_{13} in vorliegender Form ursprünglich ist vgl. zu 9_{13}. Die Zugehörigkeit von c. 9 zu $10_{3}-11_{3}$ ist auch von den meisten anerkannt, ja viele schreiben auch 11_{4-17} 13_{7-9} derselben Hand zu, und in der Tat spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür: hatte 10_{3} auf Jahves Zorn gegen die Hirten hingewiesen, so greift 11_{4}ff. auf diesen Gedanken zurück und handelt nun von dem Hirten Jahves und dem falschen Hirten, und der Stellung der Herde zu diesen Hirten. Der Hirte, der nach 13_{7} geschlagen werden soll vom Schwert, und der von Jahve רעי וגבר עמיתי genannt wird, kann nicht רעה אולי sein, sondern muß im Gegensatz zu ihm der gute Hirt, d. i. der Vertreter Jahves der Herde gegenüber, sein. Es ist richtig, daß in der Form sich 11_{4}ff. wesentlich von der Darstellung in den andern Kapp. unterscheidet, denn wir haben hier eine rein prosaische Darstellung, aber das hängt zum Teil mit dem andern Stoff zusammen, hier handelt es sich nicht um prophetische Rede, sondern um symbolische Handlungen, die als wirklich vollzogen erscheinen. Demnach kann diese formale Verschiedenheit nicht als Grund gegen die Abfassung unsers Kap. von dem Verf. der vorhergehenden Kapp. ins Feld geführt werden. Inhaltlich liegen vollends keine Schwierigkeiten vor. Denn die geschichtliche Erklärung von c. 11_{4}ff. kann als gescheitert betrachtet werden, vielmehr handelt es sich hier um eschatologische Gedankenreihen, die im Anschluß an die ältere Prophetie entwickelt werden. Das ist dieselbe Eigentümlichkeit, die wir in 9 und 10 beobachten konnten. Bei diesem Stand der Dinge wird man keine Ursache haben, c. 11_{4}ff. 13_{7-9} nicht als Fortsetzung von c. 9. 10 anzusehen. Wie verhält sich c. 12. 13_{1-6} zu den vorhergehenden Kapp.? Mehrfach hat man die Möglichkeit bestritten, dies Stück von demselben Verf. wie die vorhergehenden Kapp. abzuleiten. Zunächst kann jedenfalls kein Zweifel darüber bestehen, daß wir auch hier in 12_{1}ff. durchaus eschatologische Gedankenreihen haben wie in jenen Kapp., auch hier ist der Verf. in gleicher Weise von der älteren Prophetie abhängig wie das in c. 9—11 der Fall ist, ja das Kap. bringt in dieser Hinsicht die Ergänzung zu den vorhergehenden, worauf Cornill mit Recht weist, denn die Folgen der Zerbrechung des Stabes חבלים treten erst hier deutlich hervor: weil Jahve den Bund, den er zu Gunsten seines Volkes mit den Heiden geschlossen hat, aufgehoben, darum ziehen sie nun gegen Jerusalem heran, um es zu vernichten. Man hat freilich auf die Stellung von 13_{1}ff. zu den Nebiim hingewiesen und behauptet, daß der, der mit solcher Abneigung ihnen gegenüber stehe, unmöglich c. 11_{4} geschrieben haben könne, wo der Verf. von Jahve den Auftrag zu symbol. Handlungen und daran sich anschließendem Prophetenwort empfängt wie einst die alten Propheten. Aber hier liegt offenbar ein Mißverständnis vor: es kann keine Rede davon sein, daß der Verf. mit seiner Darlegung in 13_{1}ff. sich gegen die alten Propheten erklären wollte, vielmehr er wendet sich gegen die Enthusiasten, die durch allerlei künstliche Mittel sich in den Zustand der Ekstase versetzten, also gegen jene Art des alten kanaan. Nebiismus. Mit diesem Urteil ist durchaus die in 11_{4}ff. vorliegende Darstellung vereinbar. Liegt so kein positiver Grund gegen die Abfassung von c. 12. 13_{1-6} durch den Verf. der vorhergehenden Kapp. vor, so haben wir andrerseits in 12_{10} einen positiven Beweis dafür, daß diese Kapp. auf dieselbe Hand zurückgehen, denn der 12_{10} Erwähnte, „den sie durchbohrt haben", kann kein andrer sein, als Jahves Hirt, der nach 13_{7} vom Schwert getroffen und vernichtet ist, nur durch Heranziehung von 13_{7} empfängt 12_{10} Licht und ebenso umgekehrt. Wenn Rubinkam auch c. 12 als selbständiges Ganzes nehmen und von 13_{1-6} ab-

trennen will, so wird man dem nicht zustimmen können. Weder sprechen Gründe der Sprache und der Darstellung dafür, vgl. unten, noch ist inhaltlich eine solche Scheidung bedingt: die in c. 13 erwähnten Züge im Bilde der Endzeit: die Reinigungsquelle und die Entfernung der Abgötterei, Unreinigkeit und der Prophetie ergänzen das Bild in c. 12. Es bedarf keiner weiteren Darlegung, um sofort zu erkennen, wie eng sich an den Hinweis auf die den Einwohnern Jerusalems und dem Davidhaus schwer auf dem Herzen liegende Schuld c. 12 der Gedanke schließt, daß Jahve für diese eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung geöffnet hat c. 13_{1}. Es wird daher dabei bleiben, daß 12_{1}—13_{6} ein Ganzes sind, zu dem aber c. 14 nicht hinzugezogen werden darf, denn dies Kap. bildet eine Parallele zu c. 12, die in nicht unwesentlichen Punkten mit c. 12_{1}—13_{6} in Widerspruch steht. Auch in c. 14 handelt es sich wie in c. 12 um einen Zug der Heiden gegen Jerusalem, während aber nach c. 12 das Vernichtungsgericht an den Heiden sich vor Jerusalem vollzieht, das selbst an seiner Stelle bleibt, wird nach c. 14 Jerusalem von den Heiden erobert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, die Hälfte der Einwohner in die Gefangenschaft geführt, dann erst schreitet Jahve zum Schutze des Restes ein. Und während nach c. 13_{1} sich für das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems eine Quelle zum Zwecke der Entsündigung öffnet, fließt nach c. 14_{8} eine Quelle von Jerusalem in das westliche und östliche Meer, dient also offenbar andern Zwecken als die in c. 13_{1}. Ebenso wenig kann von einer Verbindung dieses c. 14 mit c. 9 f. die Rede sein, wie der Gegensatz von 9_{10} mit 14_{20} zeigt. Einer kurzen Erörterung bedarf die sprachliche Seite, insofern Eckardt (ZATW XIII, 76 ff.) den Nachweis zu führen suchte, daß Sch 9—14 aus sprachlichen Gründen als Einheit zu betrachten seien, worin Kuiper u. a. ihm zugestimmt haben. Die von Eckardt beigebrachten Gründe bedürfen aber sehr der Sichtung. M. E. beweisen eine ganze Reihe von Ausdrücken, die sich auch sonst häufiger gebraucht finden, nichts, ich rechne dahin Wörter wie גֶּשֶׁם 10_{1} 14_{17}, חָנָה 9_{8} und מַחֲנֶה 14_{15}, נִלְחַם 10_{5} $14_{3.14}$ und מִלְחָמָה 9_{10} $10_{3.4.5}$ 14_{2}, מְאֹד $9_{2.5.9}$ $14_{4.14}$, הִכָּה 9_{4} 10_{11} 13_{7}; 12_{4} 13_{6}, זָכַר vom religiösen Gedenken 10_{9} 13_{2}; andere Ausdrücke sind mit Unrecht herangezogen: so כָל הארץ, das keineswegs immer Palästina und nie die ganze Erde bedeutet vgl. zu 14_{9}; פִּנָּה, das 10_{4} im bildlichen, 14_{10} im eigentlichen Sinn steht; פתח, das 11_{1} vom Öffnen der Tore, 13_{1} vom Sichauftun einer Quelle gebraucht ist; אכל, das immer die Bedeutung „fressen, verzehren" mit dem Nebenbegriff des Zerstörens haben soll, doch scheiden von den beigebrachten Stellen 9_{4} und 11_{1} aus, wo dem Feuer das Fressen zugeschrieben wird wie öfter sonst, nur in $11_{9.16}$ und 12_{6} sind Menschen Subj., aber so ist das ebenso wenig ein charakteristischer Ausdruck wie הנה אנכי mit Part. $11_{6.16}$ 12_{2}, oder כרת für „vernichten" in Hiph $9_{6.10}$ 13_{2} Niph 9_{10} 13_{8} 14_{2}, oder ישב in passiver Bedeutung vgl. 9_{5} 12_{6} $14_{10.11}$. Die noch übrig bleibenden Ausdrücke מִזְרָק 9_{15} 14_{20} יתר Niph 13_{8} 14_{16} שאר Niph 9_{7} 11_{9} 12_{14} haben um so weniger Bedeutung, als Eckardt selbst zugestehen muß, daß jeder der beiden Abschnitte c. 9. 10 und c. 12. 13 seine Lieblingsausdrücke habe, er verweist für den ersten Abschnitt auf גיל 9_{9} 10_{7} גִּבּוֹר 9_{13} $10_{5.7}$ בַּיּוֹם הַהוּא 9_{13} 10_{6} יָרַד 10_{11} 11_{2} כְּמוֹ 9_{15} $10_{2.7.8}$ נֹגֵשׂ 9_{8} 10_{4}; für den zweiten auf דקר 12_{10} 13_{3} לְמַעַן 12_{7} 13_{4} בית דויד $12_{7.8.10.12}$ 13_{1}. Zugleich fügt Eckardt ausdrücklich hinzu: man werde nicht sagen können, daß keine Gelegenheit vorlag, diese charakteristischen Ausdrücke des einen auch im andern Teile zu verwenden; die behandelten

Gegenstände seien vielfach verwandten Inhalts. Nicht minder hat Eckardt auf die Verschiedenheit des Stils aufmerksam gemacht: c. 9. 10 haben 19 Verbalsuff. und 1 nota accus. mit Suff.; c. 12_{1}—13_{6} c. 14 haben 5 Verbalsuff. und keine nota accus. mit Suff.; c. 11_{4-17} 13_{7-9} dagegen haben 5 notas accus. mit Suff. und 3 Verbasuff. In c. 12_{1}—13_{6} wird fast jeder neue Gedanke durch ein meist an den Anfang tretendes ביום ההוא eingeführt, das daher auch nicht mehr im eigentlichen Sinne steht, sondern lediglich die Folge heraushebt, es findet sich 9mal in: $12_{3.4.6.8.9.11}$ $13_{1.2.4}$ und 6mal in c. 14: 4. 6. 8. 9. 20. 21 (13), dagegen nur 2mal in c. 9. 10, nämlich 9_{16} 10_{11}, und zwar steht der Ausdruck in diesen Stellen im eigentl. Sinn. Treffend hat auch Eckardt auf die ermüdenden Wiederholungen in c. 12—14 aufmerksam gemacht und besondes auf den monotonen Ausdruck in 12_{12-14}, ferner den in 13_{3} und 14_{16-19} hervorgehoben, der ein unverkennbares Merkmal späterer Zeit sei. So prägnant und reich an Synonymen der erste Abschnitt c. 9—11 sei, so breit und dabei doch wortarm sei der zweite. Dem allem kann man nur zustimmen, was wollen dem gegenüber aber die wenigen Wörter, die diese Kapp. gemeinsam haben? Mit den Mitteln solcher Beweisführung würde es leicht sein, wie die sprachlichen Tabellen bei Holzinger Einleitung in den Hexateuch SS. 108ff. 181ff. 283ff. beweisen, inhaltlich sicher J zugehörige Stücke vielmehr E, oder aber Stücke von E unter Umständen Dt. zuzuweisen. Nach alledem kann ich den Beweis Eckardts, daß c. 9—14 einem Verf. zugehören, nur als mißglückt ansehen. Das Resultat unserer Untersuchung, das in der Exegese seine weitere Stütze empfangen wird, ist daher die Annahme folgender Stücke: 1. c. 9 ($10_{1.2}$) 10_{3}—11_{3} 11_{4-17} 13_{7-9} 12_{1}—13_{6}, 2. c. 14, das aber keine Einheit ist, sondern eine nicht unbedeutende Einarbeitung erfahren hat vgl. zu 14_{6}ff.

§ 3. Das Alter von Sach 9ff.

Da sich uns ergeben hat, daß c. 9—14 ein zusammengehöriges Ganzes sind, zu dem c. 14 den Anhang bildet, handelt es sich also in erster Linie um die Frage, welcher Zeit diese Kapp. 9—13 zugehören.

Es bedarf keiner ausführlicheren Darlegung, daß diese Kapp. nicht dem Verf. der c. 1—8 zugehören. Das ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, daß die Frage, um die sich die ersten acht Kapp. drehen, die des Tempelbaus, hier gar keine Rolle spielt, sondern vor allem daraus, daß die eschatologischen Ideen von c. 1—8 wesentlich verschieden sind von denen unserer Kapp.: dort fällt der Anbruch der messian. Zeit in die unmittelbar nächste Zukunft, zugleich mit der Vollendung des Tempels und seiner Einweihung ist der Anbruch der messian. Zeit gegeben, Serubbabel ist dem Sacharja der verheißene Zemaḥ. Und während Sacharja sich energisch gegen die Teilnahme der Samaritaner an Tempel und Kultus wendet vgl. 7_{1}ff., weiß der Verf. von 9f. von einem Ausschluß der Einwohner des nordisraelitischen Reiches nichts, sondern Jahve benutzt Ephraim wie Juda im Kampf gegen die heidnischen Mächte, Jahve macht das Haus Juda stark und Ephraim wird wie Helden sein, Jahve wird sie herbeizischen und in das Land Gilead wird er sie kommen lassen und sie werden so zahlreich werden wie sie waren. Angesichts solcher Differenzen kann ernstlich von der Abfassung der c. 9ff. durch den Verf. von 1—8 keine Rede sein, diese Anschauung ist heute in der protestantischen Wissenschaft auf der ganzen Linie zur Anerkennung gekommen, nur ein kathol. Gelehrter hat es wieder versucht,

die Einheit des Verf. für das ganze Buch zu erweisen, aber mit durchaus ungenügenden Mitteln, so daß er keine Zustimmung gefunden hat.

Freilich so stark die Übereinstimmung der Kritiker in dem negativen Resultat der Kritik ist, daß c. 9—14 nicht von dem nachexilischen Sacharja herrühren können, so sehr weichen die Kritiker in der positiven Antwort, welcher Zeit nun diese Kapp. zuzuweisen sind, von einander ab. Lange Zeit fand die Ansicht des englischen Erzbischofs Newcome Zustimmung, der c. 9—11 in die Zeit vor 722 und c. 12—14 in die vor 586 setzte (1785), sie fand namentlich in der Ewald'schen Schule Zustimmung, während die Hengstenberg'sche die Tradition der Synagoge wieder zur Geltung zu bringen suchte. Eine Wendung brachte die gründliche Untersuchung Stades in den ersten Heften der ZATW, er vertrat hier die Einheit des Verf.s für die sämtlichen Kapp. 9—14 und verlegte die Entstehung in die Zeit der Diadochenkämpfe zwischen 300 und 280. In der folgenden Zeit trat eine Differenz unter den Kritikern insofern hervor, als sich die Zahl derer mehrte, welche die Einheit des Verf.s bestritten und diese Kapp. auf mehrere Verf. verteilten. Am weitesten in der Zerstückelung der Kapp. ging der Engländer Rubinkam (1892), meist nahm man 2—4 Verf. an, die man in die Zeit der Makkabäer versetzte. Neben ihnen machten sich auch Versuche geltend zwischen der vorexilischen und der nachexilischen Herkunft zu vermitteln: sie gaben für 12—14 nachexilischen Ursprung zu, behaupteten aber für 9—11 einen vorexilischen Kern, der in griechischer Zeit überarbeitet sei (vgl. Kuenen, Baudissin, Steuernagel). Sellin gab nachexilischen Ursprung nur für c. 14 zu, während c. 9—11 nach ihm aus der Zeit des Jesaja und c. 12. 13 aus der des Jeremja stammen, eine Anschauung, die er in seinem Kommentar (1922) aufgegeben hat, in dem er 9—13 von einer Hand ableitet, der c. 14, eine Parallele zu c. 13, nicht zugehört, als term. a quo gibt er das Zeitalter des Esra-Nehemia, als term. ad quem das makk. Zeitalter an. Ich halte seine Position für die wahrscheinlichste, die am meisten den vorhandenen Schwierigkeiten gerecht wird. Vor allem kommt ihm das Verdienst zu, mit größerer Konsequenz betont zu haben, daß wir hier eine Schrift aus dem Anfang der apokalyptischen Schriftstellerei vor uns haben, sie gibt uns nicht Zeitgeschichte, sondern Eschatologie, durch die freilich da und dort zeitgeschichtl. Momente hindurchschimmern. Auch darin wird Sellin Recht haben, wenn er diese Kapp. vor das Danielbuch setzt: es zeigt sich nirgend die geringste Beeinflussung durch dasselbe, vielmehr zeigt Dan. deutlich eine entwickeltere Stufe der Apokalyptik als unser Buch. Dasselbe ergibt sich aus den Glossen, die sich hier finden, diese spiegeln zum Teil deutlich Verhältnisse der Makkabäerzeit wieder, demnach wird das Buch selbst etwas älter sein. Treffend hat auch Sellin darauf aufmerksam gemacht, daß von der Zerklüftung des Volkes in Gerechte und Gottlose, die mit den Heiden gemeinsame Sache machen, sich noch nichts zeigt. So ergibt für die Entstehung des Buches in seiner ursprüngl. Gestalt etwa die auch schon von Stade angenommene Zeit 380—200. Einige Zeit später werden c. 14 und die Glossen angefügt sein. Leider sind wir nicht in der Lage, Genaueres über die Zeit der Bearbeitung anzugeben, vielleicht weist uns die führende Rolle Ägyptens in 14_{19} darauf hin, daß dies Kap. in seinem Hauptbestand der Zeit der Ptolemäerherrschaft zugehört.

§ 4. Religionsgeschichtliche Bedeutung der Kapp. 9—14.

Wie wir gesehen haben, ist es leider nicht möglich, die Zeit, der unsere Kapp. ihre Abfassung verdanken, mit Sicherheit zu bestimmen, aber der größten Wahrscheinlichkeit nach gehören sie an das Ende des 4. und den Anfang des 3. Jhdts., also in die Zeit der Kämpfe um die Erbschaft Alexanders, spez. in die der Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden um Palästina. Man wird nicht irren in der Annahme, daß diese Jahrzehnte langen Kämpfe seit dem Auftreten Alexanders nicht ohne Einfluß auf das religiöse Leben der Juden geblieben sind: der fortdauernde Sieg dieser heidnischen Mächte, die getäuschte Hoffnung auf Jahves Gericht über den Frevler, wie sie noch ein Habakuk ausgesprochen hatte, das vergebliche Harren auf die Krisis, die endlich die ersehnte Zeit der Vollendung bringen sollte, wird bei nicht Wenigen Kleinglauben, bei der großen Masse, die zu allen Zeiten den Erfolg angebetet hat, den Unglauben ausgelöst haben. Darum unternimmt es der ungenannte Verf. von c. 9—13 durch die eschatologischen Bilder, die er seinen Zeitgenossen vorführt, den Mut aufzurichten und den Glauben, daß trotz der Verzögerung doch die Erfüllung kommt, neu zu beleben. Aber er tut es in andrer Weise als die älteren Propheten, er wendet sich nicht direkt an seine Zeitgenossen, und sucht nicht wie diese, ihnen die Sprache Gottes in der Gegenwart verständlich zu machen und sie auf den hinzuweisen, der trotz aller entgegenstehenden Zweifel im Regimente sitzt und die Geschichte dem von ihm gewollten Ziele zuführt, sondern dadurch daß er ihnen das eschatologische Bild der kommenden Gottesherrschaft mit ihrer Vernichtung der heidnischen Weltmacht und der Wiederaufrichtung Israels im alten Umfang vor Augen führt, jene Zeit, wo der Friedenskönig sein Reich in Jerusalem aufgerichtet haben wird. Hierin berührt sich unser Verf. mit Daniel, nur daß der apokalyptische Charakter bei letzterem stärker und konsequenter durchgeführt ist, er gibt eine Überschau über die Geschichte der Vergangenheit von der exilischen Zeit aus, die er als seine Gegenwart vorgibt, bis in die Zeit seiner tatsächlichen Gegenwart, aber natürlich in die Form der Weissagung gekleidet. Das ist anders bei unserm Verf., bei dem nur aus einzelnen da und dort gebrauchten Wendungen es hervorgeht, daß er vom Standpunkt der alten Propheten aus schreibt. Die eschatologischen Gedankenreihen zerfallen wesentlich in zwei Teile: 1. c. 9—11₃ die Aufrichtung des Gottesreiches nach Vernichtung der Weltmächte und die Wiederherstellung Israels-Judas unter der Herrschaft des Friedenskönigs; 2. 11₄—13₉ der letzte Ansturm der Heiden gegen das Gottesreich und ihre Vernichtung, zugleich die Läuterung und Reinigung des Volkes, das in schnödem Undank seinen Hirten gemordet und das schließlich seine Schuld erkennend sich um Gnade flehend Jahve wieder zuwendet. Jahve erbarmt sich ihrer und reinigt sie von ihrer Schuld. Man sieht: der Kern dieser Hoffnungen gehört älterer Zeit zu, charakteristisch ist nur die Modifizierung, die diese Hoffnungen erfahren haben. Das gilt einmal schon in Beziehung auf den Friedenskönig: nicht nur daß der Gedanke des davidischen Königs mit keinem Wort erwähnt wird, auch die Gestalt selbst ist modifiziert: hier erscheint der Friedenskönig, nachdem Jahve im Kampf die Mächte überwunden hat, so daß für ihn selbst den Heiden gegenüber eine eigentliche Aufgabe nicht übrig bleibt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß hierin vielleicht die Ursache für die Versetzung von 9₉. ₁₀, die ursprünglich hinter 9₁₇ standen, an ihre jetzige Stelle, liegt. Wie andersartig erscheint die Gestalt des messianischen Königs Jesaja c. 9, wo er

zwar auch als שר שלום charakterisiert wird, aber zugleich doch als אל גבור. Mit dieser Umbildung der Vorstellung vom messianischen König hängt auch vielleicht die Gedankenreihe von Jahves Hirten, der von der Herde verworfen und getötet, zusammen, das Volk wendet sich ihm in Reue und Tränen wieder zu und Jahve erbarmt sich des Restes seines Volkes vgl. 13_{7} 12_{10}ff. Sellin hat mit Recht diese Gestalt des guten Hirten, der in Jahves Namen die Herde weidete, aber von der Herde getötet wurde, mit der Gestalt des Gottesknechts in Jes 53 zusammengestellt, der durch seinen Tod viele gerecht macht. Eine Verbindung beider Gedankenreihen bei unserm Verf. findet sich freilich nicht.

Auch in Beziehung auf das Gottesreich tritt hier eine nicht unwesentliche Modifizierung ein. Es wird zwar einerseits der Universalismus dieses Gottesreichs betont, aber andrerseits betont der Verf. mit unverkennbarer Deutlichkeit, daß die Anerkennung des Gesetzes, spez. des levitischen Zeremonialgesetzes, die Form ist, in der sich die Anerkennung der Gottesherrschaft in der Heidenwelt offenbart. Namentlich in dem jüngsten Stück c. 14 tritt uns dieser Gedanke in der schärfsten Form entgegen: während noch in c. 12_{10}ff. der Gedanke der Reue und der innern Umwandlung eine wesentliche Rolle spielt, bleibt er in c. 14 ganz außer Betracht, und die Anerkennung des levit. Zeremonialgesetzes steht im Mittelpunkt. Ganz anders hat freilich Eckardt die Sache angesehen, wenn er als das freie geistige Eigentum des Deuterozacharja „die Ausdehnung des theokratischen Universalismus auf den ganzen religiösen Bestand seiner Zeit“ ansieht (a. a. O. S. 315). Aus Stellen wie 14_{9} 13_{2} und 9_{1} zieht er den Schluß, daß nach Deuterozacharja die Heidenschaft in ihren Göttern doch unbewußt Jahve verehrt, daß sie in ihrem ruhelosen Forschen und Ringen ihn suche, ohne sich darüber klar zu sein; Deuterozacharja gehe mit seinen Anschauungen über Mal 1_{11} und Jes 26_{13} hinaus: denn während Mal. eine Anschauung zeige, die konsequent ausgebaut zum Synkretismus und Indifferentismus führen mußte, Jes 26_{13} aber eine Weitherzigkeit, die leicht als Deckmantel feiger Gefügigkeit und Verleugnung mißbraucht werden konnte, habe Deuterozacharja in seinem Universalismus diese Verirrungen vermieden, denn er sei weit davon entfernt, in dem Götzendienst nur einen leicht entschuldbaren Rechenfehler zu sehen, vielmehr muß nach seiner Meinung das Heidentum im furchtbarsten Kampf überwunden werden (a. a. O. S. 319f.). Auch Eckardt gibt zu, daß Deuterozacharjas Anschauungen levitisch durchtränkt sind, aber sein Universalismus mache doch nicht vor der Mauer des Gesetzes Halt, sondern zerbreche sie, wo sie ihm hinderlich sei. Kap. 14 werde wohl die levitische Heiligkeit stark betont, aber aus dem Zusammenhang, namentlich aus 14_{21}fin., gehe doch hervor, daß ihm „der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit gipfele“, wie denn auch die levitische Reinigung der Endzeit zu einer innern werde vgl. 13_{1}; ja aus 14_{19}, wo Eckardt חטאת nicht mit „Sündenstrafe“, sondern mit „Sündenopfer“ übersetzen will, zieht er den weitgehenden Schluß, daß die partikularistische Engherzigkeit der Sühnegesetze dann durch den Universalismus der göttlichen Gnade überwunden sein werde, denn es werde eine Ḥaṭṭāt auch für die Völker geben, welche sich trotzig weigern, die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Jerusalem zu machen (a. a. O. S. 326f.). Ich halte diese Darlegungen Eckardts für unvereinbar mit einer gesunden Exegese des Textes: weder kann חטאת 14_{19} „Sündopfer“ sein vgl. zu d. St., noch gestattet 14_{21} einen derartigen Schluß: wer vermöchte nach der Darlegung in 14_{16-19} aus dem Worte, „daß dann kein Kanaaniter in Jahves Hause wohnen werde“, den Gedanken

abzuleiten, „daß der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit wurzeln werde"? Und wie läßt sich aus 14 9: „Jahves Name wird einer sein" der Gedanke gewinnen, daß in der Gegenwart Jahve noch unter verschiedenen Namen verehrt werde? 9 1 ist jedenfalls keine Stütze dafür, denn dieser Vers kann nicht erklärt werden: auf Jahve ist das Auge der Heidenwelt gerichtet vgl. zu d. St. Treffend hat auch Bertholet (a. a. O. S. 221) gegen die von Eckardt behauptete Herzensfrömmigkeit, in der der Aufbau des Gottesreiches gipfle, auf 9 7 hingewiesen, nach welchem Verse der Philister Bekehrung sich darin zeige, daß sie 1. keine εἰδωλόθυτα mehr essen, und 2. daß sie sich den Speisegesetzen unterwerfen, „denn Jahve entfernt die Greuel zwischen seinen Zähnen", mit andern Worten: ihre Bekehrung dokumentiert sich in ihrer Unterwerfung unter das Zeremonialgesetz. Daß endlich 9 6, wo Eckardt eine Verheißung im Gegensatz zu Dtn 23 2 findet, vielmehr eine Drohung vorliegt, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Zusammenhang vgl. zu d. St. Es wird nach alledem bei der oben dargelegten Beschränkung des Universalismus sein Bewenden haben müssen. Schließlich bleibt noch ein für diesen Verf. charakteristischer Punkt zu erwähnen übrig, das ist die Verwerfung des Nebiismus 10 1f. 13 2—6. Das kann nicht so verstanden werden, als stehe der Verf. im Gegensatz zur vorexilischen Prophetie. Das ergibt sich schon aus der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß er in den Gedanken dieser vorexilischen Prophetie lebt und sie zum Teil für seine Darstellung benutzt, die Exegese wird den Nachweis erbringen, daß er öfter von diesen vorexilischen Propheten abhängig ist. Vielmehr ist bei diesem Nebiismus an jenen Nebiismus der alten Zeit zu denken, den die Israeliten von den Kanaanitern übernommen hatten, jenen Enthusiasmus, der sich in heiliger Raserei und Zungenreden äußerte. Schon bei Ez. und ebenso bei Hag. und besonders bei Sach. zeigt sich ein unverkennbares Bewußtsein von dem allmählichen Schwinden des prophetischen Geistes, das Bewußtsein der engen unmittelbaren Verbindung Jahves mit seinen Knechten war seit der Zeit des Exils im Schwinden begriffen und in dieser Zeit wohl fast ganz geschwunden. In demselben Maß als das geschah, suchte man mit dem Mittel der Ekstase, die man durch allerlei künstliche Mittel erreichte, zu ersetzen, wirkliche Frömmigkeit und sittliche Tüchtigkeit waren weder in der alten Zeit, noch in dieser Faktoren, die für diesen Nebiismus in Betracht kamen. Von diesem Gesichtspunkt aus begreift sich der Gegensatz der Frommen gegen diesen Nebiismus, der sich auch mit innerer Notwendigkeit aus dem zur Herrschaft gekommenen Gesetz ergab: neben diesem hatten wohl die Schriftgelehrten als die Ausleger des kanon. Gesetzes Bedeutung, nicht aber die Propheten, die sich von der Schrift unabhängig wußten und allein durch ihre Erleuchtung sich leiten ließen. In keiner andern alttestamentlichen Schrift tritt uns dieser Gegensatz in solcher Schärfe entgegen wie hier.

§ 5. Literatur.

Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind usw. 1784 (B. G. F. Flügge). W. Hengstenberg Beiträge I 1831 S. 306ff. — Christologie des AT.s III, 1² S. 327ff. E. F. J. von Ortenberg Die Bestandteile des Buches Sacharja 1859. B. Stade Deuterozacharja in ZATW I, 1ff. II, 151ff. 275ff. W. Staerk Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Sach. 9—14 1891. G. K. Grützmacher Untersuchung über den

Ursprung der in Sach. 9–14 vorliegenden Prophetien 1892. Rubinkam The second part of the book of Zachariah, Basel 1892. Eckardt Der Sprachgebrauch von Sach. 9–14 ZATW XIII, 76ff. Der religiöse Gehalt usw. ZTK III, 311ff. A. K. Kuiper Zacharja IX—XIV. Eene exegetisch-critische studie 1894. Zum letzten Kap. vgl. Graetz in The Jewish Quart. Rev. III, 208ff. G. L. Robinson The prohecies of Zecharjah with special reference to the origin and date of chaps 9—14 1896. A. van Hoonacker Les chap. IX—XIV du livre de Zach. 1903 (Revue bibl. 1902 S. 161ff. 347ff.). E. Sievers Alttestamentliche Miscellen III 1905. K. Marti in Kautzsch Übersetzung 1910.

---

9 [1]Ausspruch ...... Jahves Wort *trifft* das Land Hadrak | und in Damaskus läßt es sich nieder || — denn Jahve gehören *die Städte Arams* und

---

I. c. 9. (10, 1–2.) 10, 3–11, 3. Kap. 9_{1-8}. Jahves Gericht über Aram, Phönicien, Philistäa, während Jerusalem in Sicherheit daliegt. Vgl. Peiser in Orient. Literaturzeit. IV S. 311ff. Nach 12_1 könnte man versucht sein, משא דבר י׳ בארץ חדרך als Überschrift anzusehen, aber das ist wegen des folgenden unmöglich, vielmehr muß in דבר י׳ das Subj. zu בארץ חדרך stecken. Es wäre denkbar, daß unter dem Einfluß von 12_1 Mal 1_1 משא an den Anfang gesetzt ist, um so für 9_1 eine 12_1 parallele Überschrift zu gewinnen; wahrscheinlicher ist es mir, daß die ursprüngliche Überschrift, die nach משא wohl noch das Objekt der Prophetie, vielleicht auch den Verf. hatte, verstümmelt und nun nach unserm משא דבר י׳, das Jemand fälschlich als Überschrift nahm, die Überschrift 12_1 Mal 1_1 gebildet ist vgl. Kuenen[2] II § 83 Anm. 9. So wird sich die nur an diesen drei Stellen sich findende auffallende Verbindung משא דבר erklären: sie rührt vielleicht von dem, der die Sammlung des Dodekapropheton zum Abschluß gebracht hat. Sellin vermutet, daß דבר aus זכריה verderbt sei, יהוה aber sei als Subj. zum folgenden בארץ חדרך zu ziehen. Ich zweifle, ob sich so die Entstehung des MT begreifen läßt, denn es ist absolut nicht zu erkennen, wie aus זכריה schließlich דבר werden konnte. Ich trage auch Bedenken, יהוה zum Subj. in בארץ חדרך zu machen, denn es fehlt uns zu einer derartigen Vorstellung, daß Jahve in Damaskus seine Wohnung aufschlägt, an Analogien. Wahrscheinlicher scheint mir, daß דבר י׳ mit בארץ חדרך zu verbinden ist. Es ist richtig, daß מנוחה öfter von Gottes Wohnung gebraucht ist, aber das ist kein Grund, die Beziehnung auf דבר י׳ abzulehnen: Jahves Wort ist eine von Jahve ausgehende bezw. ausgesandte Kraft vgl. Jes 9_7: wie dort von נפל בישראל, so kann hier von דמשק מנוחתו die Rede sein; auch das kann nicht gegen diese Auffassung geltend gemacht werden, daß hier nicht der Inhalt des דבר י׳ angegeben wird, denn nach dem ganzen Zusammenhang kann darüber ja nicht der mindeste Zweifel sein. חדרך wird auch auf den assyr. Inschriften als Land (mât) und zwar bald neben Damask oder Hamath, bald neben Zôbâ, Zemâr und Arka genannt vgl. Schrader KAT[2] S. 453, es ist demnach zweifellos ein Teil von Aram, und zwar, wie Wellh. wohl mit Recht vermutet, die Gegend von Antiochien, so daß also das mittlere und nördliche Syrien zunächst als vom göttlichen Zorn betroffen dargestellt werden. Duhm vermutet als ursprüngl. Text: בָא חֲדָרָךְ statt בחדרך, aber aus metr. Gründen empfiehlt sich das nicht, denn wir haben hier dreihebige Verse. Das Suff. von מנחתו geht auf דבר י׳, und zu der Vorstellung

alle Stämme Israels — 2und auch Hamath, das daran grenzt, | und Sidon,
denn es ist sehr weise. || 3Tyrus baute sich einen Wall | und häufte Silber wie
Staub auf | und Gold wie Gassenkehricht. || 4Siehe der Herr wird es seines Besitzes
berauben | und seinen Reichtum in das Meer schlagen, || und es selbst wird mit
Feuer verbrannt werden. || 5Aškelon sieht es und fürchtet sich, | ʿAzza und es zittert
gar sehr, || ʿEkron, denn seine Hoffnung ist zu Schanden geworden, | und der König
ist aus ʿAzza entschwunden, || und Aškelon liegt unbewohnt, || 6und Mischlinge wohnen
in Ašdod, | und ich rotte aus den Adel der Philister. || 7Und ich entferne ihr Blut

---

vgl. Jes 9$_7$ 11$_2$ Ez 5$_{13}$. Dies Gericht über Aram begründet 1b. עין ארם gibt keinen im Zusammenh. erträgl. Sinn, auch der Versuch עין ארם zu l. u. es als Bezeichn. von Damaskus „Arams Auge" anzusehen, scheint mir höchst unwahrscheinlich, da alle Analogie dazu fehlt. בה ist kein Beweis für diese Fassung von עין, denn בה bezieht sich offenbar auf Aram Damaskus, was den Ged. nahe legt, daß וכל שבטי ישראל Interpolation ist. Klostermann ThLZ 1879 S. 566 wollte lesen: כי לי׳ ערי ארם vgl. Jes 17$_{1-3}$. Was soll hier die Nennung Israels neben Aram? Noch besser würde sich die Konj. Duhms in den Zusammenhang fügen, er liest: עון ארם st. עין ארם. חמת, דמשק und חדרך repräsentieren ארם d. i. Syrien, von dem aus das Gericht sich nach Süden, nach Phönizien, wendet. Offenbar ist aber ארם der Hauptfeind, das weist darauf, daß der Verf. wohl das Reich der Seleuciden im Auge hat. Wie v. 3 zeigt, stand zur Zeit des Verf.s in Phönizien Tyrus im Vordergrunde, von dieser Erwäg. aus ist צר vor וצידן eingeschoben, Metr. wie חכמה beweisen, daß hier nur ein Subj. urspr. ist. Erst v. 3 fügt zu Sidon das mächtigere Tyrus hinzu. מצור, das sonst von צור abgeleitet, „Belagerung" oder „Wall der Belagerer" bedeutet, muß hier viell., von נצר abgeleitet, „Festung" sein wie II Chr 11$_5$ 32$_{10}$, der Ausdr. ist offenb. um des Gleichklangs mit צור willen gewählt: das auf einer Insel 4 Stadien von Palätyrus erbaute Neutyrus war von Natur eine Festung ersten Ranges und hatte zudem zwei natürliche Häfen, den ägyptischen im Süden und den sidonischen im Norden vgl. Ez 27$_3$, darum konnte es Reichtümer in großer Zahl sammeln. חרוץ ist ein nur in späten Stücken vorkommendes Wort. v. 4 weist auf Jahves Gericht über dies auf seine Weisheit und seinen Reichtum pochende Tyrus. Zu יורישנה vgl. I Sam 2$_7$. חיל ist nicht „Wall", eig. die Vormauer vor der eigentl. Festungsmauer vgl. Jes 26$_1$ Na 3$_8$ usw., sondern wahrscheinlicher nach der Darlegung in v. 3 = Reichtum vgl. Ez 28$_3$f. Gegen einen von Norden kommenden Feind waren die Phönizier die Vormauer für die Philister, kein Wunder daher, daß diese von Angst und Schrecken ergriffen werden. v. 5. Wie Am 1$_{6.8}$ Zph 2$_4$ Jer 25$_{20}$ wird das 711 zerstörte Gath übergangen vgl. Jer 25$_{20}$. Zu תרא vgl. K. § 75p. hh; תרא und תירא sind ein Wortspiel, vielleicht auch עזה und תחיל „die Starke bebt"; teils תרא, teils תרא ותירא sind bei den folgenden nomm. prop. zu ergänzen. Zu הוביש als Hiph. zu בוש vgl. K. § 78b und zum Hiph. in der Bed. „beschämt werden" vgl. K. § 53e. מבט zu ändern ist unnötig vgl. Jes 20$_5$f. Zu לא תשב vgl. 12$_6$. Die an diesen Stellen vorliegende passive Bedeut. findet sich erst seit Jer. vgl. ZATW IX, 115 und XIII, 94. ʿAzza verliert mit dem König seine polit. Selbständigkeit, Aškelon wird erobert und seine Einwohner werden exiliert. Jetzt wohnt v. 6 in Asdod ממזר d. i. die halbschlächtige Bevölkerung, die aus zusammengelaufenem Volk besteht vgl. Dtn 23$_3$ und besonders Neh 13$_{23}$f., wo davon die Rede ist, daß Neh. Juden entdeckte, die asdodische, ammonitische und moabitische Weiber heimgeführt hatten; die Hälfte ihrer Kinder redete asdodisch, je nach der Sprache des betreffenden Volkes, denn sie verstanden nicht jüdisch zu reden vgl. ZATW XX, 166f. גאון ist nicht Bezeichnung Asdods (Ehrl.) oder des Hochmuts der Philister — man erwartet in diesem Zusammenhang etwas Konkreteres, das von Jahves Gericht getroffen wird. Orelli denkt an den Adel wie vielleicht Am 6$_8$. Diese neue Bevölkerung Philistäas wird Jahve dienen und zwar so, daß sie Juden werden, bezw. sich dem jüdischen Gesetz unterwerfen. v. 7. Die Suff. gehen auf ממזר; wenn hier von ממזר באשדוד die Rede ist, so ist das vielleicht unter dem Einfluß von Neh 13$_{23}$f.

aus ihrem Munde | und ihre Greuel aus ihren Zähnen, || und auch sie werden für
unsern Gott übrig bleiben | und werden einem *Gau* in Juda, || und ʿEkron wird
Jebus gleichen. || [8]Und ich lagere mich zum Schutze meines Hauses als Wache
vor denen, die vorüberziehen und zurückkehren, und nicht soll ein Gewalthaber
fürder über sie kommen, denn nun habe ich *sein Unglück* angesehen.
[9]Freue dich sehr, Tochter Ṣion, | brich in Jubel aus, Tochter Jerusalem, || denn
dein König kommt zu dir, | gerecht und *ein Helfer der Elenden*, || er reitet auf

---

geschehen, jedenfalls ist zu bedenken, daß die einzelnen Katastrophen des Gerichts nur nach dichterischer Art auf die verschiedenen Hauptstädte verteilt sind, tatsächlich ist an die ganze Bevölkerung Philistäas zu denken. Zur Erklärung des דמין erinnert Wellh. mit Recht an אכל על הדם bei Ezechiel: es ist dort der Term. für heidnische oder illegitime Opfer vgl. 33_{25}, sie lassen das Blut aus dem geschlachteten Tier nicht auslaufen vgl. Lev 19_{26} $17_{11.14}$. שקוצים sind die unreinen durch das Gesetz verbotenen Speisen. Auch diese Bevölkerung wird zur שארית für Jahve, גם empfängt sofort aus 7b seine Erklärung: wie Juda so auch dieser Rest der Philister. Da ממזר, auf das sich הוא bezieht, Koll. ist, nicht minder das parallele כיבוסי, so wird man richtiger אַלֻּף lesen, das hier wie Jdc 6_{15} I Sam 10_{19} einen Teil eines Geschlechts bezeichnet. יבוסי ist Bezeichnung für Jerus. vgl. Jos 15_{8} 18_{28}. Weist die Anschauung von den Philistern, die zur שארית Jahves gehören werden, in die Zeit nach Jesajah, so die von der Einverleibung der Philister in die Gemeinde, ihre Gleichstellung mit den Juden und die Beseitigung der illegitimen Opfer und unreinen Speisen in die späte nachexilische Zeit, Marti erinnert daran, daß man im zweiten Jhdt. an die Judaisierung der Philister dachte und sie zum Teil auch durchführte vgl. I Makk 11_{60}ff. 12_{33}f. 13_{1}ff. (Marti). Jahve selbst schützt in Zukunft den Tempel und Jerusalems Bewohner, so daß die Feinde nicht mehr über sie kommen. v. 8. Schon Marti hat diesen Vers mit Recht als Interpol. ausgeschieden, er greift nicht nur dem Folgenden vor vgl. v. 11ff., dem Suff. in עליהם fehlt auch jede Beziehung, endlich ist der Vers auch in seinem Bau von den vorhergehenden Versen verschieden. Die Mass. nahmen מצבה offenbar = מַצָּבָא, so daß also an vorüberziehende und wiederzurückkehrende Heere zu denken wäre, vielleicht daß sie an die Kämpfe der Seleuciden mit den Ptolemäern dachten, in denen mehrfach syrische Heere Jerus. berührten (Wellh.). Wahrscheinlicher ist zu lesen מַצָּבָה bezw. מַצָּב, das nichts als „Posten, Besatzung" bedeutet I Sam 13_{23} 14_{1}ff. II Sam 23_{14}. Zu מעבר ומשב vgl. Jer 51_{23}. ביתי ist natürlich der Tempel d. i. Jerusalem, dessen Bedeut. durch den Tempel bestimmt wird vgl. v. 7fin. נֹגֵשׂ steht in dem ursprüngl. Sinn des Zwingherrn vgl. Jes 9_{3} u. ö., vielleicht steht dem Verf. Antiochus Epiphan. vor Augen. v. 8fin. begründet diese Verheißung damit, daß Jahve selbst Zeuge der Vergewaltigung seines Volks gewesen ist. Das Obj. fehlt, wahrscheinlich aber steckt es in בעיני, das verderbt ist aus בענין, denn die Redensart ראו בעיני ist ein Germanismus, der Hebr. sagt ראו עינו.

v. 9–17. Das Auftreten des messianischen Königs sowie die diesem Auftreten vorhergehenden Kämpfe zum Zwecke der Befreiung der gefangenen Juden. Das also von Jahve beschützte Zion wird der Sitz des messian. Herrschers, dessen Kommen v. 9 verkündigt. Sellin hat richtig erkannt, daß die vv. 9. 10 den Zusammenh. sprengen, v. 11 schließt sich an v. 7 an, die Aufrichtung des Friedensreiches ist vor v. 13ff. unmöglich, in denen vom Kampf Jahves gegen seine Feinde die Rede ist, in dem Juda sein Bogen, Ephraim sein Pfeil und die Söhne Zions sein Schwert werden. Zu dem stat. constr.-Verhältnis בת ציון zur Umschreibung eines Appositionsverhältnisses vgl. K. § 130, 5 und zu dem auf ultima betonten הריעי vgl. K. § 72s. Daß מלכך den messian. König der Zukunft bezeichnet, unterliegt nach dem ganzen Zusammenhang keinem Zweifel. Er ist נושע „heilvoll, siegreich", insofern ihm Jahve תשועה, Sieg über die Feinde verliehen hat, und dadurch ist er als צדיק hingestellt d. i. als der, der ihnen gegenüber im Recht ist. LXX hat מושיע gelesen und das verdient doch wohl den Vorzug,

einem Esel, | ja auf einem Füllen der Eselin. || 10*Er wird* die Wagen aus Ephraim ||
und die Rosse aus Jerusalem vernichten, || und der Kriegsbogen wird vernichtet, |
er schafft den Völkern Frieden durch seinen Spruch, || und seine Herrschaft reicht
vom Meer zum Meer | und vom Strom bis zu den Enden der Erde. || 11Auch wegen
deines Bundesblutes | lasse ich deine Gefangenen aus der wasserlosen Grube frei, ||

---

da dieser messian. König doch nicht eine rein passive Rolle spielt, wie v. 10 beweist, als Friedenskönig ist er צדיק und מושיע. Im MT fehlt freilich das Obj. zu מושיע, aber treffend hat Sellin עני vom Anfang der nächsten Zeile damit verbunden, da es mit dem in 9b dargelegten Ged. nicht das mindeste zu tun hat. Vielleicht war das הוא durch Versehen eines Abschreibers ausgelassen, der es dann über dem Text nachtrug, von wo es durch einen Späteren an seine jetzige verkehrte Stelle gesetzt wurde, es sollte mit dem ו von ורכב den v. 9b eröffnen. עני ist eigentl. „der in Knechtsstellung Befindliche", vgl. Rahlfs עני und ענו in den Psalmen, S. 66ff. Auch ורכב וגו׳ bringt den Gegens. zu den weltlichen Machthabern zum Ausdr.: sie reiten auf dem stolzen Kriegsroß Jer 17 25 22 4, das durch diesen messian. Herrscher der Vernichtung verfällt v. 10, er aber auf einem Eselsfüllen, wie das Folgende zeigt, offenbar weil er der König des Friedensreiches ist. Zu dem Waw explic. in ועל עיר vgl. K. § 154 N. 1b und zu dem Plur. אתנות vgl. K. § 124 o. v. 10 weist auf die Tätigkeit dieses Königs, denn da in 10b offenbar nur er Subj. sein kann, v. 10a auch nichts als die negative Seite der v. 10b dargelegten positiven Tätigkeit ist, auch LXX die 3. Pers. übersetzt, so ist הכרתי offenbar falsche durch Mich 5 9 veranlaßte Erklärung des ursprüngl. הכרת, das als erste und dritte Person gelesen werden konnte vgl. אנך = אנכי und Schlottmann Die Inschrift Eschmunazars S. 91ff. Wie der König nicht den früheren Königen in seiner Erscheinung gleicht, so auch nicht in der Art seiner Wirksamkeit: er wirkt nicht wie sie durch weltliche Machtmittel, diese werden vielmehr von ihm vernichtet vgl. Hos 2 20 Jes 2 4 Mch 4 1ff. 5 9f. Ephraim wird hier als vorhanden vorausgesetzt, daraus folgt nicht notwendig, daß der Verf. unsers Stückes vor 722 lebte, es bleibt die andere Möglichkeit, daß Ephraim als zurückgekehrt anzusehen ist, und sie kommt in der Tat hier allein in Betracht sowohl um des ganzen Ideengehaltes unsers Kapitels willen, als auch wegen c. 10 vgl. v. 6, vorausgesetzt, daß dies Kap. demselben Verf. wie c. 9 zugehört. Ist aber hier Ephr.s Rückkehr angenommen, so gehört unser Kap. schon um deswillen der Zeit nach Jeremja an, denn dieser ist nachweisbar der erste, bei dem ein derartiger Gedanke hervortritt vgl. ZATW I S. 41ff. vgl. Duhm zu d. St. und Kuenen[2] II § 43 Anm. 7. v. 10b hebt hervor, warum der Kriegsbogen usw. ausgerottet werden können, weil dieser messian. König dem Streit unter den Völkern ein Ende macht: durch sein Wort d. i. doch offenbar durch seinen Richterspruch schafft er den Völkern Frieden vgl. Mch 4 3 Jes 9 4ff. Zum Schluß des Verses vgl. Ps 72 8. נהר ist ohne Zweifel der Euphrat vgl. Jes 7 20 Jer 2 18, also אפסי ארץ die äußersten Grenzen im Westen bezw. Südwesten; ob der Verf. bei מים עד ים an zwei bestimmte Meere, also das mittelländische Meer und den indischen Ozean gedacht hat (Baethg.), ist fraglich vgl. Am 8 12 Mch 7 12. v. 11f. verkündigen den noch gefangenen Söhnen Zions die Freiheit und doppelte Vergeltung für alle widerfahrene Unbill. Diese Verse bilden die Forts. zu v. 7: nachdem Aram, Phönizien, Philistäa, die alten Feinde Israels vernichtet sind, folgt die Wiederherstellung Israels, die mit der Freigabe der von den Feinden gefangen gehaltenen Israeliten beginnt. גם bezieht sich auf את bezw. auf das Suff. in אסיריך, das durch אַתְּ herausgehoben wird, dem אַתְּ stehen die andern Völker gegenüber, von denen v. 1–7 die Rede war. בור ist wie v. 12 שובו vgl. 10 10 zeigt, Bild für das Exil. Das letzte אין מים בו ist vielleicht Glosse eines Lesers, der damit einem Mißverständnis vorbeugen wollte. Zu diesem Satz als Relativsatz vgl. K. § 152u. Motiv für die Freilassung der Gefangenen durch Jahve ist wohl nicht der Bund Jahves mit Israel, der einst unter feierlichen Opfern geschlossen wurde Ex 24 5ff., denn in diesem Fall sollte man בריתי erwarten. Für diese Schwierigkeit hat auch Marti eine Empfindung, wenn er übersetzt: „weil ich meinen Bund mit Dir mit Blut besiegelt habe", diese Übers. ist aber mit dem

12*daß die Gefangenen auf Hoffnung zurückkehren | auch heute heißt es: Doppeltes
vergelte ich dir. || 13Denn ich spanne mir Juda als Bogen, | fülle ihn mit Ephraim ||
und schwinge deine Söhne, Sion, wider *Javan-Söhne*, | und ich mache dich wie
eines Helden Schwert. || 14Dann wird Jahve über ihnen erscheinen, | und sein Pfeil
wird dem Blitze gleich ausgehen, || und der Herr Jahve wird in die Posaune stoßen |

Wortlaut unsers Textes nicht vereinbar. Vielmehr ist das Suff. auf den ganzen Begriff zu beziehen vgl. K. § 135n: es ist an das Blut der Opfer gedacht, „die Israel kraft des Bundes und zur Aufrechterhaltung desselben alltäglich darbringt". v. 12 wendet sich direkt an diese Gefangenen und fordert sie zur Rückkehr auf. בצרון ist ἁπ. λεγ., man hat zwar erkl. „Burg", aber diese Bedeutung ist sehr fraglich: Aus metr. Gründen wird לבצרון als Glosse anzusehen sein, die vielleicht aus לבתציון entstanden ist. Auch גם היום מגיד wird durch das Metrum als überschüssig gekennzeichnet. Offenbar sollen diese Worte das משנה אשיב לך als Zitat kennzeichnen; woran der Glossator gedacht hat, bleibt fraglich, da genau dieselben Worte sich sonst nicht finden, vielleicht ist an Jes 61_7 zu denken. Zu dem Satz גם היום מגיד mit ausgelassenem Subj. vgl. K. § 116s. LXX hat freilich: ἀντὶ μιᾶς ἡμέρας παροικεσίας σου, sie scheint also תַּחַת יוֹם מְגוּרֶיךָ gelesen zu haben, aber auch dies Wort kann nur als Interpolation angesehen werden. Übrigens stößt sich לך mit dem שובו im Beginn des Verses: entweder wird man וְשָׁבוּ oder aber לָכֶם lesen müssen. v. 13 begründet v. 12 durch den Hinweis, daß Jahve sich schon zum Kampf gerüstet hat. Sellin wird Recht haben, wenn er das Land der Feinde als Kriegsschauplatz annimmt, nach 10_6ff. kämen Assur und Ägypten in Betracht. In Folge des siegreichen Kampfes werden die Gefangenen frei und dann erst kann er die Herde auf seinem Lande weiden. Auch von hier aus ergibt sich, daß 9_9ff. ihren richtigen Platz hinter 9_{17} haben. In בניך und שמתיך v. 13b ist Zion angeredet, das als das Schwert in Jahves Hand betrachtet wird. עורר findet sich II Sam 23_{18} I Chr $11_{11.20}$ vom Schwingen der Lanze, daß חנית als Obj. hier fehlt, ist kein Grund, diese nächstliegende und durch den Zusammenhang angezeigte Erkl. aufzugeben und עורר im Sinn von „aufbieten" zu nehmen. Die Anrede Zions hier v. 13 sowie vorher v. 9 und 11 zeigt, daß dies die eigentliche Bezeichnung der neuen theokratischen Gem. ist, die Juda und auch Ephraim in sich begreift, letzteres, insofern die Juden in dieser späteren Zeit sich als die Nachfolger und Erben Israels ansehen, so daß ישראל gradezu Synonymum von יהודה wird vgl. Jo $4_{2.16}$; namentlich werden die Juden in der Zerstreuung oftmals Ephraim genannt (vgl. Jer 3) im Gegensatz zu den in Pal. wohnenden, für die der Name יהודה gebraucht wird. Da דרך mit יהודה als Obj. ohne nähere Bestimmung vieldeutig ist, so empfiehlt es sich offenbar, קשת als Appos. zu Juda zu ziehen Jer 9_2 vgl. LXX Chald. Vulg.; zugleich ist es Obj. zu מלאתי: Juda der Bogen, Ephraim der Pfeil. Höchst auffallend ist mitten zwischen den beiden Anreden Zions in demselben Satz die Anrede Javans, wahrscheinlich ist mit LXX Syr. vgl. Aqu. Symm. בני zu lesen. Das haben schon die Verss. empfunden, LXX Syr. lesen בני vgl. Aqu. Symm. Aber damit allein sind die Schwierigkeiten nicht gehoben, denn diese Worte sind metrisch überschüssig, offenbar haben wir es mit einer Glosse zu tun. יון kann hier nicht das südarabische Javan, sondern nur die griech. Weltmacht vgl. Dan 8_{21} sein, denn nur so läßt sich begreifen, wie der Sturz dieses Javan mit der Befreiung der Gefangenen Zions. die in der Zerstreuung leben, in Zusammenhang gebracht werden kann. Wahrscheinlich weist uns diese Glosse in das 2. Jhdt. v. 14ff. beschreiben, wie Jahve in diesen Kampf eintritt: Jahve erscheint über ihnen, nämlich den streitenden Zionssöhnen, um ihnen zu helfen in der Niederwerfung der Weltmacht. Die Farben zu dieser Theophanie sind ohne Zweifel vom Gewitter entlehnt, aber Theophanie und Gewitter werden nicht identifiziert, sondern klar geschieden: während sonst der Blitz Jahves Pfeil, der Donner Jahves Zornesgrollen genannt werden, ist hier Jahves Pfeil nur gleich dem Blitz. Warum Jahve grade in den Stürmen des Südens einherfahrend gedacht ist, ist fraglich, es ist möglich, daß hier die alte Vorstellung von Sinai als dem Sitze Jahves nachwirkt vgl. Hab 3_3 Jdc 5_2ff. (Wellh.). Übrigens kommt

und in den Stürmen des Südens einherfahren. || 15 Jahve wird sie beschirmen, | und
Fleisch fressen seine Schleudersteine || und sie werden *Blut* wie Wein trinken | und
werden voll davon wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars. || 16 Und Jahve,
ihr Gott, hilft ihnen, | der Herde gleich wird er *sie*, *wie* erglänzende (?) Edel-

---

תימן als „Süden" in der älteren Sprache nicht vor, die früheste Stelle ist Dtn 3_{27}. Jahve stößt in die Trompete und gibt damit das Signal zum Angriff. Dasselbe Bild von Jahve als streitbarem Kriegshelden findet sich öfter vgl. Hab 3_{11} Ps 24_{8}. ארני ist zu streichen vgl. Rhythm. v. 15 weist darauf hin, daß Jahve in diesem Kampfe sie schützend deckt, er ist ihr מָגֵן. Statt ואכלו hat man meist ויכלו lesen wollen, aber diese Konj. ist fraglich, das im folgenden Glied folgende Bild vom Trinken des Bluts legt es nahe, das ואכלו festzuhalten. Wie die Späteren an dem Trinken des Bluts Anstoß nahmen und das דמם eliminierten, so hat man hier den in אכלו vorliegenden Gedanken durch כבשו zu mildern gesucht. Vielleicht ging auch dies וכבשו aus dem Bestreben hervor, das dem דם entsprechende בשר in gleicher Weise wie דם zu beseitigen. Sicher verderbt ist והמו, das neben כמו יין keinen Sinn gibt, denn unmöglich kann letzteres heißen: wie vom Wein Berauschte (Keil u. a.); zudem fehlt zu ושתו das gar nicht zu entbehrende Obj. Da nun verschiedene codd. der LXX τὸ αἷμα αὐτῶν übers. haben, so lasen sie offenbar דָּמָם für והמו vgl. codd. III. XII. 22. 23. 26. u. a. Syroh. Compl. Ald. Hier., zweifellos repräsentiert das den urspr. Text, wofür auch das sofort Folgende spricht vgl. unten. Das Suff. kann sich logisch nur auf die Feinde beziehen. Verfehlt ist der Versuch, בני st. אבני zu lesen und darin eine Bezeichnung der Feinde zu sehen, vielmehr ist davon auszugehen, daß Jahve den Kampf führt und mit seiner Schleuder die Feinde trifft und vernichtet, vielleicht empfiehlt sich die LA קלעו. Zu Jahve mit der Schleuder vgl. I Sam 25_{29} und zu den Schleudersteinen vgl. die אבני גדלות, die Jahve vom Himmel herniederwirft Jos 10_{11}. Zu der Metapher vom Essen und Trinken vgl. II Sam 2_{26} und Dtn 32_{42}. Zu ומלאו muß das Obj. aus dem Vorhergehenden ergänzt werden vgl. zu מלאתי אפרים v. 13, deshalb ergibt sich auch von hier aus die Notwendigkeit, דמם mit LXX zu lesen. מזרק ist die Opferschale, mit der das Blut der Schlachtopfer aufgefangen und dann gesprengt wurde Ex 38_{3} Num 4_{14} u. ö., aus metr. Gründen ist aber כמזרק als Interpolation zu streichen. זויות ist Aramaism. und bezeichnet die Ecken des Altars, gegen die das Blut gesprengt wurde, so daß mit zwei Malen die vier Seiten des Altars getroffen wurden vgl. M. Zeb 5_{4}. Duhm will כזויות מזבח als Interpol. streichen, während Marti eher geneigt ist, כמזרק als aus כְּמוֹ יֵי מִי entstanden anzusehen, letzteres scheint mir wahrscheinlicher vgl. Rhythm. Auffallend ist die hier v. 15 sich findende blutdürstige Rachsucht, sie läßt sich nur aus dem ohnmächtigen Grimm eines unterdrückten und geknechteten Volks begreifen. Auch v. 16, der die Gedankenreihe v. 13ff. zum Abschluß bringt, ist verderbt, denn כצאן עמו fügt sich auf keine Weise an das Vorhergehende: es könnte bei der jetzigen Vokalisation nur übersetzt werden: er wird ihnen helfen wie der Herde seines Volkes, ein Satz, der nicht sinnvoller wird, wenn man עמו zum Gen. des Substrats erklärt: wie der Herde, die sein Volk ist (Hitz.). Nicht minder schwierig sind die folgenden Worte: כי אבני נזר מתנוססות: nicht nur, daß das Subj. המה bei der Übers.: „denn sie sind die Diademsteine, die sich erheben auf dem Lande", fehlt, auch das Bild von den auf seinem Lande sich erhebenden Diademsteinen bezw. Edelsteinen wäre abstrus nach dem unmittelbar vorhergehenden Bilde Israels als der Herde, auch die Begründung von 16a durch 16b wäre auffallend. Sellin vermutet מִתְנוֹצְצוֹת vgl. Ez 1_{7}: hin- und herfunkelnde, so ist das Bild klarer, aber zweifelhaft wozu die Glosse gehört, denn auch rhythm. Gründe zwingen dazu, die Worte so anzusehen. Werden sie getilgt, so entsteht keine Lücke, denn es gehören offenbar zusammen כצאן עמו על ארמתו. Diesem Satz fehlt das Präd., das zu ergänzen ist, oder das in עמו steckt, also etwa יִרְעֵם (Marti), letzteres ist das Einfachste, natürlich ist dann כַּצֹּאן zu lesen. Durch das Eindringen jener Worte ist wahrscheinlich das nicht zu entbehrende Verb. verdrängt bezw. ursprüngl. ירעם in עמו verderbt: wie eine Herde wird er sie auf seinem Lande weiden.

steine, auf seinem Lande *weiden*. || [17]*Denn* wie gut und wie schön ist *es*! |
Korn und Most läßt er sprossen. ||
10 [1]Erbittet von Jahve Regen | zur Zeit des Spät- *und Frühregens*! ||
Jahve schafft Blitze, | Jahve läßt Regen strömen, || er gibt *Brot* einem Jeden, |

Der Satz schließt schön und treffend die mit v. 11 begonnene Gedankenreihe ab: noch gibt es eine über die weite Welt zerstreute Diaspora, das wird aber aufhören, Jahve wird sie auf seinem Lande weiden. Das besagt 1. er führt die Diaspora heim, und 2. er verhindert eine abermalige Vergewaltigung und Zerstreuung seines Volkes. Aus rhythm. Gründen sind auch ביום ההוא als späterer Zusatz zu tilgen. v. 17 weist auf die Herrlichkeit und Fruchtbarkeit dieses Landes und damit indirekt auf den Segen, der mit dieser Verheiß. v. 16b den Kindern Zions gegeben ist. Die Bezieh. der Suff. in טובו und יפיו auf Jahve (Ew. u. a) ist ebensowenig möglich wie die auf das Volk (Hitz. Stade), vielm. legt der Zusammenh. zwischen 17a und b es nahe, die Suff. auf אדמה zu beziehen, was ohne Veränderung des urspr. Textes möglich ist. Denn da das Pronominalsuffix der 3. Pers. Sing. nicht nur im Femin., sondern auch im Mask. ursprünglich mit ה geschrieben wurde vgl. Meša-Inschrift, so war v. 17a vor Durchführung der jetzigen Orthographie geschrieben טובה und יפיה. Sellin hat Recht, daß טוב grade von der Güte Jahves in der messian. Endzeit gebraucht wird, aber das berechtigt nicht, יפי in einer Bedeutung und Verbindung zu gebrauchen, in der es sich sonst nicht findet. So ergibt sich auch ein trefflicher Zusammenhang zwischen 17a und b: die Güte des Landes zeigt sich in Korn und Most, die Jahve gedeihen läßt vgl. Dtn 33_{28}. Bekanntlich ist die Fruchtbarkeit des Landes ein stehender Zug im Bilde der messian. Zeit. Vielleicht gehört das כי an den Anfang von 17b. בחורים und בתולות überfüllen den Vers und bieten auch sonst Schwierigkeit, da נובב in der allgem. Bedeutung Gedeihen geben nicht nachweisbar ist. Nimmt man an dem fehlenden Subj. zum Verb. Anstoß, könnte man 17b lesen: דגן ותירוש ינובו vgl. das Targ. נובא Frucht. Marti weist darauf, daß die aus v. 16f. ausgeschiedenen Sätzchen den Ged. ergeben: an jenem Tage sind Jünglinge und Jungfrauen wie schimmernde Diademedelsteine. Dieser ursprünglich am Rand stehende Satz drang viell. in den Text ein (?). Erst hier nach v. 17 haben die vv. 9. 10 ihre Stelle: die Zeit der Vollendung ist gekommen, nun tritt der messianische Friedenskönig seine Herrschaft an, denn das war ein stehender Zug in der Eschatologie der Juden.

Kap. 10, 1f. bilden ein kleines Stück für sich, sie enthalten die Mahnung, von Jahve sich Regen zu erbitten und nicht von den Theraphim und Wahrsagern. Daß die vv. hier eingefügt sind, hat sehr äußerliche Gründe: durch die Bitte um Regen schien sich die Verbindung mit 9_{17}, durch das Bild von der Herde ohne Hirten die mit 10_{3}ff. zu empfehlen. Die vv. bilden weder die Forts. von 9_{17}, noch die Vorbereitung von 10_{3}ff.: jenes nicht, denn 9_{17} ist ein Bild der messian. Zukunft, und die dort verheißene Zukunft hängt nicht von dem durch die Menschen zu erbittenden Regen ab, dies nicht, weil es sich v. 3ff. um den Frevel der Hirten, v. 2 aber offenbar um die Sünde des Volks handelt, das daher auch gestraft wird. שאלו ist wirklicher Imper.: Die Aufforderung empfängt in v. 2 ihre Begründung. Der Sinn von 1a ist freilich zweifelhaft: gewöhnlich wird מטר im eigentlichen Sinn gefaßt, während Wellh. es bildlich nimmt: bittet um Hilfe und Neubelebung in dieser späten Periode eurer Geschichte, es ist die höchste Zeit; doch folgt aus v. 2 diese Erkl. nicht mit Notwendigkeit. LXX übersetzt: ὑετὸν καθ᾽ ὥραν πρώϊμον καὶ ὄψιμον, sie scheint also noch ein יורה vgl. Koh 10_{17} gelesen zu haben, in der Tat fordert das Metr. diese Ergänzung, deren Ausfall vor יהוה verständlich ist. v. 1b gibt eine logische Begründung und zwar positiver Art zu שאלו מיהוה: Jahve schafft eben Regen und Wachstum. Der Text in 1b kann nicht in Ordnung sein, sowohl die auffallende Verbindung מטר גשם, wie das Fehlen des Obj. zu יתן machen das wahrscheinlich, denn schwerlich kommt עשב dafür in Betracht, schon die rhythm. Struktur des Verses macht das unwahrscheinlich. Schon Duhm hat richtig gesehen, daß יהוה ימטיר für ומטר gelesen werden muß. Ebenso richtig ist seine Vermutung, daß לחם für להם zu lesen ist. עשב aber ist zweites Obj. zu יתן. Aus dem Metrum ergibt sich,

den Schafen das Grün auf dem Felde. || [2]Denn die Theraphim reden nichtig, | und die Wahrsager schauen Lüge, || und eitle Träume verkünden sie, | und nichtig trösten sie, || deshalb *irren sie einher* wie Schafe, | *schweifen unstät umher*, weil kein Hirte da ist. ||

[3]Wider die Hirten ist mein Zorn entbrannt, | und an den Böcken will ich Heimsuchung üben, || denn Jahve der Heerscharen besucht seine Herde, das Haus

---

daß ein dem לְאִישׁ entsprechendes Wort ausgefallen ist, Duhm vermutet לבהמה, einfacher wird לְשֶׂה sein, weil dessen Ausfall nach לאיש sich leichter begreifen läßt. So hätten wir drei auch rhythmisch völlig korrekte Distichen. Zu עשב vgl. Gen 1$_{29}$. חזיז findet sich nur im Hiob, auch dort im Zusammenhang mit Regen erwähnt vgl. 38$_{25}$f. v. 2 gibt die negative Begründung zu der Aufforderung 1a: die Theraphim können keine Hilfe gewähren, sondern sind die Ursache des Verderbens, unter dem das Volk seufzt. Zu התרפים vgl. Hos 3$_{4}$ Ez 21$_{26}$; zu הקסמים vgl. Mch 3$_{7}$. Übrigens ist nicht die Tatsache zu übersehen, daß תרפים und קסמים auf gleicher Linie erscheinen, während sonst die die Theraphim befragenden Personen und die Wahrsager sich entsprechen. Stade macht (ZATW I, 60) mit Recht darauf aufmerksam, daß dies die einzige Stelle im AT ist, in welcher die Theraphim als redend erscheinen, nur hier und Ez 21$_{26}$ erscheinen sie überhaupt als Orakel gebend. Aber Ezechiel zeige deutlich, daß er noch bessere Kunde über dies Orakel habe. Er rede vom שאל בתרפים, und zwar sei das ein von einem Heiden benutztes Orakel. Sonst hören wir in alten Berichten davon, daß man Jahve befragt, und daß dieser durch das Ephod Auskunft gibt. Stades Vermutung ist beachtenswert, daß unsere Stelle vielleicht abhängig ist von I Sam 15$_{23}$ חַטַּאת־קֶסֶם מֶרִי ואון ותרפים הפצר, nur hier findet sich die Zusammenstellung von תְּרָפִים und קֶסֶם, und die Verbindung און ותרפים sei zu unserem התרפים דברו און, und חטאת קסם מרי zu והקסמים חזו שקר umgebildet. Jedenfalls ergibt sich aus alledem, daß aus התרפים kein Grund für hohes Alter unsers Stückes genommen werden kann; ebensowenig freilich aus הקסמים, wie Mal 3$_{5}$ Jer 44$_{8}$ff. Jes 65$_{3-5}$ Lev 19$_{31}$ 20$_{6}$ beweisen. Bei dem jetzigen Text muß הקסמים auch Subj. zu ידברו und ינחמון sein, nicht aber ist חלמות Subj., wie Hitz. meint, nach dem das Obj. השוא der Abwechslung wegen den Artikel tragen soll. Mit Recht hat Stade behauptet, daß חלמות השוא von jedem semitischen Ohr als Genitivverbindung aufgefaßt ist. Stade wollte den Art. vor שוא tilgen und vor חלמות setzen, so daß dann החלמות Subj. zu ידברו wäre, doch ist das wenig wahrscheinlich, vielm. sind die Subj. aus 2a auch Subj. zu den Präd. in 2b, denn die תרפים, קסמים und חלמות können nicht auf einer Linie stehen. Die Perff. דברו, חזו neben den Imperff. ידברו und ינחמון wollen schwerlich herausheben, was ehedem geschah im Gegensatz zu dem, was noch jetzt geschieht (Stade), sondern sie sagen, was sie ehedem getan haben und noch immer tun vgl. K. § 106g. Der Text in 2b kann nicht in Ordnung sein. נסעו wäre ev. verständlich, da das Verb. vom Hin- und Herziehen der Nomaden mit ihrer Herde gebraucht wird vgl. Gen 35$_{16}$ 37$_{17}$, wahrscheinlicher ist נָתְעוּ (Duhm). Jedenfalls verderbt ist יענו, für das LXX וְעָנוּ gelesen zu haben scheinen, das viell. aus יָנֻעוּ verderbt ist. Ebenso wird כאין aus מאין verderbt sein, was bei der großen Ähnlichkeit des altsem. כ und מ leicht begreiflich ist.

Kap. 10, 3–11, 3. Wider die gottlosen Hirten und Widder: Jahve sucht die gottlosen Hirten heim, denn er sieht nach seiner Herde, er macht das Haus Juda zu Helden, und des Hauses Joseph erbarmt er sich, er führt sie aus Assur und Ägypten zurück, und bringt sie in das Land Gilead und Libanon, aber es wird nicht für sie ausreichen. Er stürzt den Hochmut Assurs und entfernt das Szepter Ägyptens, dann rühmen sie sich Jahves, in dem ihre Stärke liegt. Der Libanon soll seine Tore öffnen, damit Feuer die Zedern fresse, die Zypresse muß jammern, daß die Zedern gefallen, die Basaneichen vernichtet sind, verwüstet ist das Dickicht des Jordan. Das Stück ist eine Parallele zu c. 9, nur daß einzelne Züge wie die Vernichtung der Weltmächte und die Heimführung der Gefangenen hier weiter ausgeführt werden.

Juda, | und macht gleich den Rossen im Kriege ihre Pracht. || [4]Aus ihnen geht der Eckstein, aus ihnen der Zeltpflock, | aus ihnen der Kriegsbogen, || aus ihnen alle Gewalthaber hervor. || [5]Insgesamt *werden sie* wie *Helden*, | niedertretend in Gassenkot, || und kämpfen, denn Jahve ist mit ihnen, | und die Reiter zu Roß werden zu schanden, || [6]und das Haus Juda mache ich stark, | und dem Hause Joseph helfe ich || und *führe sie zurück*, denn ich erbarme mich ihrer, | und es wird ihnen sein, als hätte ich sie nicht verstoßen, || denn ich, Jahve, bin ihr Gott und will sie

---

Ohne Zweifel ist der Verf. abhängig von Jer 23 1ff. und Ez 34 17, dort findet sich von der Obrigkeit Judas das Bild von den Hirten gebraucht, und in derselben Weise wie unser Verf. gebraucht Jeremja פקד mit את und daneben פקד mit על, jenes sensu bono: „nach etwas sehen, sich um etwas kümmern" Jer 23 2, dies sensu malo: „heimsuchen, strafen" Jes 24 21. Das Bild von den Böcken stammt aus Ezechiel, der eine Scheidung zwischen den Schafen und Böcken verheißt, die jenen das Futter wegfressen usw., sie sind ihm ein Bild der Vornehmen und Mächtigen in der exilischen Gemeinde, während sie hier offenbar als mit הרעים identisch Bild der heidnischen Obrigkeit sind. Aus v. 4 läßt sich schließen, daß es sich um eine Jahve verhaßte Fremdherrschaft handelt, der Jahve jetzt, da er sich seiner Herde annimmt, ein Ende machen wird. את בית יהודה ist wohl als (freilich richtige) Glosse zu streichen (Wellh.), ebenso יהוה, אתם und במלחמה vgl. v. 5, die Worte sind für das Verständnis überflüssig und für das Metrum störend. Der Ged. ist also: die Schafe werden prächtigen Kriegsrossen gleich, nämlich an Mut und Schnelligkeit, ein Wort, das die Makkabäerzeit gut illustriert. In diesem Begründungssatz geht Jahves Rede in die des Proph. über wie v. 5, die eigentl. Hauptgedanken werden dagegen überall Jahve in den Mund gelegt, deshalb wird auch ממנו in v. 4 nicht auf Jahve sich beziehen, so daß ein Gegensatz zu Hos 8 4 vorläge (Hitz. Stade u. a.), sondern v. 4 bildet den Gegensatz zu v. 3: statt der Fremdherrschaft, unter der Juda jetzt seufzt, werden in der Zukunft aus Judas Mitte selbst seine Gewalthaber und Führer hervorgehen vgl. Jer 30 21 Mich 5 1. Zu פנה als bildl. Bezeichn. für „Führer" vgl. Jes 19 13 I Sam 14 38 Jud 20 2; יתד ist nur hier so gebraucht, wenngleich es schon Jes 22 23 auf eine Person übertragen ist, zum Kriegsbogen vgl. Jes 21 17 und zu נגש vgl. Jes 3 12 60 17. נוגש steht ohne üble Nebenbedeutung (Hgstb. Keil) wie Jes 3 12 60 17. יחדו d. h. alle, Führer und Geführte, ist an den Anfang von v. 5 zu setzen vgl. Rhythm. Die Folge der Abtrennung des יחדו vom Anfang des v. ist והיו vgl. nachher. v. 5 setzt die Ausf. über Juda fort, aber so, daß jetzt die einzelnen Juden Subj. sind. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn 1. ist v. 5a neben 6a auffallend, und 2. gibt der Satz: „Helden die auf Gassenkot treten", keinen befriedigenden Sinn, da damit nichts diese Helden Charakterisierendes ausgesagt ist. Stade hat freilich nach Vorgang von Hgstb. gemeint, den Ausdruck durch die Behauptung retten zu können, daß der Verf. hier an Mch 7 10 anknüpfe, aber auch durch diesen Hinweis wird er nicht gerechtfertigt, denn טיט חוצות kann nicht ohne weiteres Bezeichnung der Feinde sein. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Duhm liest יהיו st. והיו und במלחמה als Glosse streicht vgl. Metr. בוס als Verb. findet sich nur in der späteren Sprache. רכבי סוסים als Bezeichnung der Feinde erklärt sich vielleicht durch den Einfluß des Ezechiel, der 38 15 vgl. 26 6. 12. 23 die in Gogs Heer streitenden Völker als „alle auf Rosse reitend" beschreibt vgl. auch Jes 30 16 31 1 Hos 14 4. Zu הוביש vgl. 9 5. v. 6a hängt noch eng mit v. 5 zusammen und bringt diese Gedankenreihe zum Abschluß. Die Suff. in 6b beziehen sich auf Juda und Ephraim. וְהוֹשְׁבוֹתִים ist eine Unform und offenbar וַהֲשִׁבוֹתִים zu lesen: damit wird die Joseph zu teil werdende Hilfe auf einen kurzen Ausdr. gebracht und so vorausgenommen, was v. 8 und 10 weiter ausführen. Es ist richtig, daß ישב allein ohne Zusatz von dem ruhigen glücklichen Wohnen steht vgl. Mch 5 3, aber da es sich hier um die noch in der Diaspora Lebenden handelt, so würde in keinem Fall für den hier beabsichtigten Ged. וְהוֹשַׁבְתִּים ausreichen (gegen Keil). Natürlich ist רחמתים Perf. proph., und כאשר לא ז׳ beweist mit absoluter Sicherheit, daß wir in der Zeit nach 722

erhören. 7Und Ephraim wird Helden gleichen, | und ihr Herz wird fröhlich sein wie
vom Wein, || und ihre Kinder werden es sehen und fröhlich sein, | es soll ihr Herz über
Jahve frohlocken. || 8Ich will ihnen zischen und sie versammeln, denn ich will sie
erlösen, und sie sollen zahlreich werden, wie sie zahlreich waren. || 9Ich *zerstreute*
sie unter die Völker, | aber in der Ferne werden sie mein gedenken, sie
werden ihre Kinder *groß ziehen* und zurückkehren. || 10Und ich will sie zurückführen
aus dem Lande Ägypten, | und aus dem Lande Assur will ich sie sammeln, || und in
das Land Gilʿad und Libanon will ich sie bringen, | aber es wird für sie nicht
ausreichen. || 11Und *sie* werden durch das Meer *Ägyptens* ziehen, | und *er*
wird im Meer *die* Wogen schlagen und alle Tiefen des Nil vertrocknen, ||

---

stehen, wir also nicht eine Schrift aus der Zeit des noch bestehenden nordisraelit. Reichs vor uns haben vgl. Schrader-de Wette Einleitung S. 480f. u. a. 6b ist Zusatz, um die Sicherheit der Verheißung zu begründen, denn er sprengt den Zusammenhang und paßt auch nicht zu dem hier vorliegenden Metrum. Dann wird Ephr. zu neuer Lebenskraft und Lebensfreude erwachen v. 7: auch Ephr. wird einem Helden gleichen vgl. v. 6. ובניהם deckt sich sachlich mit אפרים, wie בני ישראל mit ישראל; Obj. zu יראו können nur die in v. 6 angekündigten Taten des errettenden Erbarmens Jahves sein. v. 8 greift auf den Ged. von v. 6 zurück. Zu שרק Zischen, dem Mittel, sie gewissermaßen herbeizuzaubern vgl. Jes 5 26 7 18, doch כי פריתים ist Interpol. vgl. Rhythm. Zu 8b vgl. Jer 23 3. ורבו weist auf die Mehrung des Volks nach der Sammlung, nicht aber zugleich auf die in der Zerstreuung (Keil). In כמו רבו bildet das Perf. רבו zu dem Perf. kons. ורבו einen Gegens.: sie sollen wieder zahlreich werden, wie sie es einst gewesen sind, ehe das Gericht über sie hereinbrach vgl. Ez 36 10f. In v. 9a gibt וְאֶזְרָעֵם keinen im Zusammenhang möglichen Gedanken, da die Zerstreuung schon eingetreten ist. Es bleibt nichts übrig, als וָאֶזְרָעֵם zu lesen: und ich säete sie unter die Völker. Marti hat Recht, daß Wellh.s Konj. וָאֱזָרֵם und ich zerstreute sie nicht durchaus nötig ist vgl. וחיו, beachtenswert ist auch seine Vermutung, daß יזכרוני Interpol. ist, viell. auch ובמרחקים, da ואזרעם als Zweiheber gelesen werden kann vgl. auch die Glossen in 6b 8b und 12. LXX las mit Recht וְחִיּוּ. v. 10 hebt abermals den Ged. v. 6 heraus: Jahve wird sie heimführen aus Assur und Ägypten. Assur und Ägypten sind Bezeichnungen für das seleucidische und ptolemäische Reich: Syrien und Ägypten waren die beiden Mächte, die zur Zeit unsers Verf.s sich einander gegenüberstanden. Es ist unbestreitbar, daß מצרים vom ptolemäischen Reich verstanden werden kann, aber es ist nicht minder sicher, daß אשור nicht nur von Assyrien gebraucht wurde, sondern überhaupt von den Großmächten, die auf dem Boden des alten assyrischen Weltreichs saßen, so wird es von Babylonien gebraucht Thr 5 6, von Persien Esr 6 22, aber auch von Syrien vgl. Jes 27 13 Ps 83 9 (?), כְּתָב אַשּׁוּרִי und das aus Ἀσσυρία verkürzte Συρία, und mit Recht hat Wellh. daran erinnert, daß 9 1ff., die Jahves Krieg gegen Aram usw. beschreiben, dafür sprechen, daß אשור hier vom seleucidischen Reich zu verstehen ist, das in den dort genannten Gegenden seinen Hauptsitz hatte vgl. Hitz. zu Ps 83 9. ZATW II, 292f. und Herod. I, 106. 192. III, 92 Strabo XVI, 1. 1 Jos. Ant. XIII, 6. 7. (Buhl Kanon S. 201f.). Die Erwähnung grade von Gilead und Libanon d. i. dem transjordanischen und dem cisjordanischen nördlichen Lande ist viell. durch die Zeitverhältnisse bedingt: dies Land war wohl damals noch ganz von Heiden besetzt: Ephr. wird wieder in diesem seinem Lande angesiedelt vgl. Mch 7 14, ohne daß freilich bei ihrem Volksreichtum vgl. v. 8 das Land für sie ausreichen wird vgl. Jos 17 16. Aus metrischen Gründen ist viell. ולבנון zu streichen, es wurde wohl mit Rücksicht auf das in v. 11 sich findende צרה, das man mit Tyrus in Verbindung brachte, eingefügt (Marti), vielleicht auch ist es aus 11 1 eingedrungen, jedenfalls haben im Libanon nie Juden gewohnt. v. 11 greift wieder auf den Ged. von v. 10a zurück und bringt zu ihm eine nähere Ausführung, nicht aber eine Fortführung zu dem Ged. 10b, wie Klosterm. und Stade annehmen, die צָרָה st. צָרָה lesen wollen: „und es

und es wird die Herrlichkeit Assurs gestürzt | und Ägyptens Szepter weicht. || [12]Und ich will sie stark machen durch Jahve, | und seines Namens werden sie sich *rühmen*, || spricht Jahve.

11 [1]Öffne, Libanon, deine Tore, | damit Feuer deine Zedern fresse! || [2]Jammere, Zypresse, weil die Zeder gefallen ist, | weil Herrliche vernichtet sind, || jammert ihr Eichen Basans, | denn gefallen ist der unzugängliche Wald! || [3]Horch, Wehklagen der Hirten, weil ihre *Weide* vernichtet ist, | horch, Brüllen der Löwen, weil die Pracht des Jordan vernichtet ist. ||

zieht durch das Meer nach Tyrus", denn durch diese Erkl. wird dies Glied von den folgenden offenbar im Zusammenhang mit ihm stehenden getrennt, zudem gibt בים auch bei dieser Auffassung Stades keinen verständlichen Sinn. Aber darin haben Klosterm., Stade u. a. Recht, daß sie als Subj. in עבר Ephraim ansehen, denn der von Keil u. a. gefundene Ged., daß Jahve vor ihnen her durch das Meer zieht, hätte in andrer Weise ausgedrückt werden müssen. Freilich sind עבר und הכה mit verschiedenen Subj. nebeneinander auffallend – in הכה kann jedenfalls nur Jahve Subj. sein – es wird sich daher empfehlen mit LXX וְעָבְרוּ zu lesen. Offenbar ist auch בַּיָּם צָרָה verderbt. Da sich mit צרה hier im Zusammenhang nur schwer ein verständlicher Begriff verbinden läßt, so vermutete Wellh. sehr glücklich, daß vielmehr מִצְרַיִם st. צרה und demnach vorher בַּיָּם zu lesen ist. והכה וגו' ist aus 9_4 entlehnte Interpolation, das dort sich findende חלה ist zu גלם verderbt (Marti) oder es ist Glosse zu מצולות (Sellin). הובישו muß hier intransitiv stehen vgl. Jo $1_{10.12.17}$. Da diese Bedeutung angezweifelt ist, wollte Wellh. in den Verben den Sing. lesen: והוריד והוביש und יסיר, da Jahve vorher nicht genannt ist, so war wohl bestimmend für diese Konj. der als Interpol. erkannte Satz, in dem Jahve jedenfalls Subj. sein müßte. v. 12 bringt diese Schilderung der Errettung zum Abschluß. Auffallend ist neben ביהוה und בשמו das וגברתים, in dem doch nur Jahve redend gedacht sein kann vgl. v. 10. Man hat durch die Vokalis. גְּבַרְתָּם helfen wollen (Wellh.), aber auch so bleibt die Schwierigkeit, daß Jahve von sich in der ersten und dritten Person redet. Offenbar gehört der Vers einem Interpolator zu wie ähnlich Hos 1_7 u. ö. Statt des sinnlosen יתהלכו ist mit LXX Syr. יִתְהַלָּלוּ zu lesen: seines Namens werden sie sich rühmen vgl. Ps 34_3 105_3.

11, 1–3 bilden kein selbständiges Stück (Rosenm., Knob., Bleek, Ortenb.), sind aber auch nicht mit 11_4ff. zu verbinden (Hitz., Ew., Stade u. a.), vielm. beginnt deutlich 11_4ff. ein neuer Abschnitt; es ist nicht klar, inwiefern eine Vergleichung von 11_3 mit Jer 12_5 und 11_4 mit Jer 12_3 die Zusammengehörigkeit von 11_{1-3} und 11_4ff. beweist (Stade). Vielmehr bildet 11_{1-3} den Abschluß zu 10_3ff. und den Gegensatz zu 10_{12}: während die Ephraemiten sich Jahves rühmen, der ihre Stärke ist, jammern Libanon und Basan, weil die Vernichtung über sie gekommen ist. Sellin wird Recht haben, daß hier kein Hinweis auf den Untergang des seleucidischen Reiches angedeutet wird, die Bäume des Libanon und Basans sind wie oft Bilder irdischer Pracht und Herrlichkeit vgl. Jes 2_{13} 10_{34} 37_{24} Ez $17_{8.23}$ 31_3 u. ö. Offenbar bringt 11_1 die poetische Ausführung zu 10_{11} vgl. 3aβ. Wahrscheinlich ist auch 2a als Interpolation zu streichen, er bringt zu den Zedern v. 1 die Cypresse nach vgl. Jes 14_8 und nimmt 3aβ vorweg, auch hat 3a ein andres Metrum. Dadurch, daß über Libanon und Basan das Gericht kommt, und die dort sitzende heidnische Macht vernichtet wird, schafft Jahve die Möglichkeit zur Erfüllung des 10_{10} Gesagten. Zu der Verbindung יער הבצור vgl. K. § 126w; die Änderung von בצור in בציר wurde wohl durch das artikellose יער veranlaßt. Die Bedeut. von יער הבצור ist fraglich, meist erkl. man: der unzugängl. Wald, Wellh. „Bannwald". Zu dem interjektionellen Gebrauch von קול vgl. K. § 146b. אדרתם gewöhnlich übers.: ihre Herrlichkeit, es müßte nach dem parallelen Glied notwendig Bezeichnung der Weide sein, was in jedem Fall auffallend ist. Es kommt dazu, daß אדרת als Subst. = Herrlichkeit höchst fraglich ist, Ez 17_8 ist kein sicheres Zeugnis, weil es dort als adj. Fem. gefaßt werden kann.

4So sprach Jahve, mein Gott: weide die Schlachtschafe, 5deren Käufer sie
würgen, ohne zu büßen, und deren Verkäufer *sprechen*: gesegnet sei Jahve, denn

---

Da nun unsere Stelle eine starke Verwandtschaft mit Jer 25$_{34}$ff. zeigt, so halte ich es für möglich, daß אַדִּרְתָּם aus מַרְעִתָם verderbt ist. Sellin vermutet, daß der Verf. vielleicht durch das אדירי הצאן zu אדרתם veranlaßt ist, dabei wäre freilich völlig außer Acht gelassen, daß beide Wörter zwei völlig verschiedene Dinge bezeichnen.

II. **11, 4—17 und 13, 7—9.** Von c. 9. 10 unterscheidet sich dieser Abschnitt schon dadurch, daß wir hier rein prosaische Darstellung haben, Duhms Versuch, ihn rhythmisch zu gliedern, muß als verfehlt angesehen werden, nur am Schluß in 13$_{7-9}$ tritt diese rhythmische Gliederung wieder hervor. Der Prophet erhält den Auftrag, zunächst einen guten Hirten darzustellen, dem die Herde seine Hirtentreue mit schnödem Undank lohnt, insofern sie ihm nur den Sklavenlohn zuweist, so daß der Hirt sich von seiner Herde wendet. Nun erhält er den Befehl, einen törichten Hirten darzustellen, der nicht in treuer Sorge seine Herde weidet, sondern sie in seinem krassen Eigennutz schädigt. Den Abschluß dieses Kap. bringt, wie längst erkannt, 13$_{7-9}$, das aber nicht auf den törichten, sondern vielmehr auf den guten Hirten sich bezieht, der demnach als Märtyrer stirbt. Nur von dieser Stelle aus, die nicht unmittelbar an 11$_{17}$ sich anschloß, empfängt c. 12$_{10}$, wo von der Klage über den Durchbohrten die Rede ist, Licht. Demnach ergibt sich von hier aus die Zusammengehörigkeit von c. 12 mit den vorhergehenden Kapiteln. Aus der ganzen Darstellung und der Art, wie Handlung und Deutung miteinander verflochten sind, folgt, daß wir es nicht mit einer Erzählung wirklich geschehener Dinge zu tun haben — zum Teil lassen sich diese Dinge gar nicht darstellen — sondern es handelt sich um bestimmte Gedanken, die in der Form einer Geschichte uns vorgeführt werden. Abhängig ist der Verf. namentlich von Ezechiel, der im Gegensatz zu den schlechten Hirten einen einzigen Hirten verheißen hatte, in dessen Zeit Gott auch einen Bund Israel zu gut mit den Völkern schließen werde 34$_{2}$ff., bei ihm ist auch von zwei Stäben Juda und Joseph die Rede, die der Prophet in seiner Hand vereinigen soll, um darzustellen, daß die getrennten wieder zu einem Volk werden sollen, diesem geeinigten Volke werde er einen Hirten geben und einen ewigen Bund mit ihm schließen 37$_{15}$ff. Sellin hat auch für die beiden neuen Züge, den Sklavenlohn und die Tötung des guten Hirten, die bei Ez. sich nicht finden, auf die wahrscheinlichen Vorbilder, die von Bedeutung für diese Gedanken waren, hingewiesen, das Leben des Jeremias und das Bild des leidenden Gottesknechtes, der eine Parallelgestalt des guten Hirten sei: der gute Hirte muß sterben, damit die Herde geläutert und ein Teil gerettet werden kann 13$_{7}$. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir es also nicht mit einer Darstellung geschichtlicher Ereignisse zu tun haben, etwa aus der Zeit des Hohenpriesters Alkimus und des Lysimachus, Jason und Menelaus, letzteres auch um deswillen nicht, weil v. 8 wahrscheinlich gar nicht zum ursprüngl. Textbestand gehört vgl. zu d. V. Diese eschatologische Erklärung von c. 11$_{4}$ff., die ja auch dem Charakter von c. 9. 10 entspricht, ist in neuerer Zeit von Haller (1914), Procksch (1916), Sellin (1922) mit immer größerer Bestimmtheit vertreten. Erst 13$_{7-9}$, das sich zweifellos an 11$_{17}$ anschließt, bringt einen Ausblick in die Zukunft.

v. 4 beginnt mit dem Befehl an den Proph., die Herde zu weiden. Der v. empfängt seine Beleuchtung durch v. 15, dessen עוד auf unsern v. zurückweist: der Prophet soll dadurch, daß er Hirtengeräte nimmt, seine an der Herde zu übende Tätigkeit bildlich darstellen. Analogien zu solcher bildl. Tätigkeit des Proph. finden sich auch in älterer Zeit vgl. Jes 20 u. ö. LXX scheint statt אלהי gelesen zu haben צבאות, mit Rücks. auf v. 15 vermutet Marti אֵלַי. צאן ההרגה vgl. Jer 12$_{3}$ empfängt seine Erkl. in v. 5: Schafe der Würgung sind sie, weil sie durch Käufer und Verkäufer hingewürgt werden und seitens ihrer Hirten keine Schonung finden. Damit ist auch die sachliche Begründung für den Befehl Jahves an den Proph. gegeben: offenbar soll der Prophet sie nun weiden, weil die jetzigen Herren der Herde sie nicht weiden, sondern würgen. קניהן könnte „ihre Besitzer" bezeichnen vgl. Jes 1$_{3}$, aber neben

ich werde reich, und deren Hirten sie nicht schonen. 6Denn ich will fürder die
Bewohner der Erde nicht schonen, spricht Jahve, und siehe, ich über-
gebe die Menschen einen Jeden in die Hand seines *Hirten* und in die
Hand seines Königs, und sie werden die Erde vernichten, und ich will
sie aus ihrer Hand nicht reißen. 7Und ich weidete die Schlachtschafe für *die
Händler* der Schafe, und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich „Huld",

---

מכריהן „ihre Verkäufer" muß es = „ihre Käufer" sein vgl. Am 8 6 Jes 43 24 Gen 39 1. Von diesen „Käufern" und „Verkäufern" verschieden sind deren Hirten vgl. das Suff. masc. gen. ולא יאשמו ist unmöglich: „ohne daß sie sich verschulden", das streitet gegen den Kontext, noch weniger: „ohne daß sie sich zu verschulden glauben", das ist sprachlich unmöglich, denn Hos 5 15 ist kein sicherer Beweis, sondern: „ohne daß sie büßen", sie haben es bisher ungestraft getan vgl. 14 1. Statt יאמר ist offenbar יאמרו zu lesen. Zu וַאעְשִׁר vgl. K. § 19k, der Satz erkl. bezw. begründet das vorhergehende ברוך יהוה vgl. K. § 158a. Statt רעיהם ist doch wohl רעיהן zu lesen, das Sing. sein könnte; wahrscheinl. ist aber st. יחמול auch hier יְחַמְּלוּ zu lesen. Wer unter רעיהן, קניהן und מכריהן zu verstehen ist, ist schwer sicher zu bestimmen. Die Anschauung, daß רעיהן von einheimischer Obrigkeit, dagegen קניהן und מכריהן von fremden Gewalthabern zu verstehen ist, scheitert daran, daß letztere ja Jahve im Munde führen. Marti vermutete, daß die beiden ersten Ausdrücke sich auf „die beiden in Jerus. um die Herrschaft und das Hohepriestertum streitenden Parteien und Familien, deren Behandlung des Volkes zugleich als Kauf und Verkauf taxiert werden kann" d. i. die Oniaden und die Tobiaden beziehen, während die Hirten die von ihnen meist ganz abhängigen Beamten, die Hohenpriester sind. Aber mit Recht ist das mit Hinweis auf den sonstigen Gebrauch von רֹעֶה abgewiesen: Hirt ist immer Bild für die höchste Tätigkeit, sei es des Königs, sei es Jahves selbst. Auch hier werden die Hirten die unmittelbar Regierenden und „Käufer" und „Verkäufer" die sich bereichernden oberen Stände sein. v. 6 ist der Sinn nicht sofort klar: meist findet man hier den Ged., daß Jahve einen Krieg aller gegen alle hervorrufen, d. h. die verschiedenen Völker der Heidenwelt gegen einander aufreizen wird, eine Deutung, die durch רֵעֵהוּ scheinbar bestätigt wird, aber wegen des parallelen מלכו ist offenbar רֹעֵהוּ zu lesen; das wird auch durch וכתתו und מידם gefordert, in dem מלכו und רעהו Subj. sind. Demnach ist der Ged. in v. 6 vielm. der, daß Jahve die Bewohner des Landes bezw. der Erde in die Hand ihrer Könige und Obrigkeiten gegeben, die sie ausbeuten und so das Land verwüsten. Ist das wirklich der Ged. von v. 6, so kann dieser v. nicht die Begründung für den Befehl in v. 4 enthalten, vielm. kann v. 6 nur den in v. 5 angedeuteten Ged. weiter ausführen: in Anknüpfung an לא יחמלו macht v. 6 darauf aufmerksam, daß auch das v. 5 Beschriebene nach Jahves Willen geschieht: das Geschick der Schlachtschafe ist ähnlich dem anderer Völker, die rettungslos zu Grunde gehen. Verständlich ist dieser Vers aus den Kämpfen der Diadochenzeit, wo die fortdauernd sich befehdenden Fürsten und Feldherrn die Völker zu Grunde richteten. Auffallend ist der Vers in jedem Fall, da man eine derartige Darlegung hier nicht erwartet, vollends nicht eine Gerichtsankündigung über die Völker der Welt; auch die Darstellung ist auffallend, namentlich das ממציא, das an aramäisches מטא erinnert, nicht minder die vieldeutigen ישבי הארץ und האדם usw. Ich halte daher die Vermutung für begründet, daß dieser Vers ein Einschiebsel ist: v. 7 ist direkte Forts. zu v. 4 und 5. Der Text kann freilich nicht in Ordnung sein, da לכן keinen Sinn gibt. LXX las offenbar לִכְנַעֲנִיֵּי הַצֹּאן. Ist diese LA richtig, so könnte das nur eine andere Bezeichnung für die v. 5 erwähnten קניהן und מכריהן sein, also: die Händler der Schafe vgl. Job 40 30 Prv 31 24 Jes 23 8, d. h. die leitenden Stände, an deren Stelle der Prophet die Hirtentätigkeit übernimmt vgl. v. 11f. Die beiden Stäbe נעם und חבלים bezeichnen zwei Güter, deren der Prophet als Hirt sie teilhaftig macht vgl. v. 10. 14. נעם ist ein Ausdr. der jüngeren Sprache. Zu אֶחָד vgl. K. § 96 und 130g, es steht öfter so in enger Verbindung. Infolge der ihm

und den andern nannte ich „Verbindung", und so weidete ich die Schafe. [8]Und
ich vernichtete die drei Hirten in einem Monat. Da ward meine Seele un-
geduldig über sie, und auch ihre Seele ward meiner *überdrüssig*. [9]Und ich sprach:
ich mag euch nicht weiden: was stirbt, sterbe, was zu Grunde geht, gehe zu Grunde,
und was übrig bleibt — einer fresse das Fleisch des andern. [10]Und ich nahm meinen
Stab „Huld" und zerbrach ihn, um meinen Bund zu vernichten, den ich mit allen
Völkern geschlossen habe. [11]Da ward er jenes Tags vernichtet, und so erkannten
denn die *Händler* der Schafe, die mich beobachteten, daß es Jahves Wort ist.

übertragenen Hirtentätigkeit vernichtet er „die drei Hirten" in einem Monat v. 8. Welche geschichtlichen Ereignisse der Verf. im Auge hat, ist nicht sicher. 8a gehört nicht zum urspr. Text, denn 1. der Artikel vor רעים ist jetzt völlig unverständlich, weswegen die Vermutung ausgesprochen ist, daß vorher ein Vers ausgefallen ist, in dem sie erwähnt, vielleicht ihre Vernichtung dem Proph. aufgetragen war. Aber damit sind nicht alle Schwierigkeiten behoben, denn 2. בהם kann in keinem Fall auf diese Hirten sich beziehen, vielmehr kann das Suff. nur die Schafe 77fin. im Auge haben, 3. ist auch 8b in diesem Zusammenhang nicht recht verständlich. Unter den vielen Vermutungen über die drei Hirten verdient die von Rubinkam u. a. geäußerte am meisten Beachtung, daß nämlich an Lysimachus, Jason und Menelaus zu denken sei, wobei freilich angenommen werden muß, daß der eine Monat hier in allegorischer Weise die allerdings kurze Zeit, innerhalb deren sie aus ihrem Amte beseitigt wurden, andeutet: Jason wurde 170 vertrieben und fand im Exil ein schimpfliches Ende, Lysimachus wurde 171 erschlagen, Menelaus wurde 170 wieder in sein Amt eingesetzt, aber nach Wiederherstellung des Kultus 165 von Judas nicht anerkannt. Diese Erklärung des einen Monats in einer geschichtlichen Notiz hat aber sehr erhebliche Bedenken. Andere haben an die drei Weltreiche denken wollen: Assur, Babel und Persien, zu denen vielleicht das vierte, griechische zu zählen ist, das durch den bösen Hirten v. 15ff. dargestellt sein könnte, aber auch bei dieser Erklärung bleibt die Zeitbestimmung für uns unverständlich. בחלה ist ἅπ. λεγ. (doch vgl. Pro 20_{21}) ist sehr fraglich, denn das Verb. läßt sich nur in der Bedeut.: „reif sein, reif machen" nachweisen vgl. Levy Neuhebr. Lex. Geiger Urschrift S. 270, dem Nöldeke ZATW XXII S. 187f. zustimmt, wollte בעלה lesen, wofür er sich auf Jer 3_{14} 31_{32} beruft, aber mit Unrecht, denn Jer 3_{14} steht בעל mit ב in der gewöhnl. Bedeut., in Jer 31_{32} aber ist wahrscheinlich געלתי zu lesen vgl. Giesebrecht zu der St. Offenbar ist auch hier גָּעֲלָה zu lesen vgl. Jer 14_{19}. Mit den Verss. läßt sich freilich nicht weiter kommen vgl. Vollers zu d. St. Der Prophet überläßt die Herde v. 9 ihrem Schicksal. Zum Impf. als Ausdr. dessen, was geschehen kann oder mag vgl. K. § 107s. Weil der Prophet sie ihrem Schicksal d. i. dem Verderben überlassen will, zerbricht er den Stab „Huld" und hebt damit das Gut auf, in dem diese Huld zum Ausdruck kam, nämlich den Bund Gottes mit allen Völkern. v. 10 läßt durchblicken, daß der Hirt schließlich nur Jahve vertritt, denn nur er kann einen Bund mit den Völkern schließen und wieder aufheben. Duhm tilgt die letzten Worte את כל העמים und ebenso den ganzen v. 11: nach ihm ist בריתי der Vertrag, den Jahves Stellvertreter mit den Schafhändlern als ihr Hirte abgeschlossen hat, und den er v. 12 kündigt, aber weder ist vorher von einer Berith mit den Händlern die Rede, noch paßt die Einführung dieser beiden Stäbe von v. 7 zu dieser Deutung, noch macht auch die Deutung des zweiten Stabes in v. 14 sie wahrscheinlich. Natürlich ist hier ברית nicht im eigentl. sondern im bildl. Sinn gebraucht. Wie der Bund Jahves mit den Tieren Hos 2_{20} nichts anderes als den Friedenszustand andeuten will, in dem sie von den Tieren verschont sind, so auch hier der von Jahve mit den Völkern geschlossene Bund, er legte diesen die Verpflichtung auf, sich nicht an Isr. zu vergreifen vgl. Ez 34_{25}. In v. 11 ist wieder wie in v. 7 nach LXX zu lesen כְּנַעֲנִיֵּי, denn die עניי הצאן können nicht השמרים אתי „die mich beobachtenden" genannt werden. Nachdem der Bund aufgehoben, beginnen diese Völker wohl sich gegen Juda zu regen. Davon sagt der Text direkt nichts, sondern läßt uns das nur ahnen. Diese Kanaaniter d. i.

12 Und ich sprach: ist es euch recht, gebt meinen Lohn, wenn nicht, so laßt es! Und
sie zahlten dreißig Sekel als meinen Lohn. 13 Da sprach Jahve zu mir: wirf ihn
in den *Schatz*, den *Wert*, den *du* gewertet bist von ihnen. Und ich nahm die
dreißig Sekel und warf sie in den *Schatz* im Hause Jahves. 14 Und ich zerbrach
meinen zweiten Stab „Verbindung", um so die Verbrüderung zwischen Juda und

---

Krämer, die Käufer und Verkäufer, hatten auf den Propheten, der eines anderen Geistes Kind wie sie, acht und wurden sich darüber klar, daß das, was der Prophet tat und redete, er nicht aus sich heraus tat und redete, sondern daß Jahve hinter ihm stand, daß es sich also um ein ihnen drohendes Gottesgericht handelt. Vielleicht um die Schafe zur Überlegung und Erwägung dessen zu bringen, was sie an ihm als Hirten hatten, fordert er von ihnen seinen Hirtenlohn v. 12, damit er erkenne, ob sie seine Tätigkeit zu würdigen wissen. Mit ihrer Gabe von 30 Sekeln beweisen sie, daß sie seine Tätigkeit nicht hoch werten, denn offenbar sind die 30 Sekel mit Rücksicht auf Ex 21$_{32}$ gewählt: so viel betrug der Ersatz für einen erschlagenen Knecht, weil man um diese Summe einen Sklaven haben konnte. Zu שְׁלשִׁים כֶּסֶף mit zu ergänzendem שֶׁקֶל vgl. K. § 134n. In 12b will Duhm את שכרי streichen vgl. vorher das einfache שכרי und für das bedenkliche אם לא will er או lesen, was beachtenswert ist. Jahves Urteil v. 13 über diese Undankbarkeit der Herde gegen den Hirten kommt in dem Befehl zum Ausdruck: השליכהו אל הַיּוֹצֵר. Freilich kann dieser Text nicht richtig überliefert sein. Wie der Schluß des Verses zeigt, ist dieser היוצר im בית יהוה, schon daraus folgt, daß hier nicht an den Töpfer gedacht werden kann. Es sind auch alle Versuche von der Vorauss. aus, daß hier vom Töpfer geredet wird, zu einem genügenden Verständnis zu gelangen, gescheitert, und es ist heute allgemein anerkannt, daß האוצר mit Syr. Trg. zu lesen ist. Ihn hat ja der Prophet vertreten, drum enthält diese Wertung des Proph. auch ein Urteil über ihn, darum soll er diese erbärmliche Summe in den Tempelschatz werfen. א ist mit י verwechselt wie an andern Stellen, ein Irrtum, der insofern nahe lag, als der Übergang des einen Konsonanten in den andern zwischen zwei Vokalen sich mannigfach nachweisen läßt vgl. I Sam 22$_{18. 22}$. Daß diese LA alt ist, ergibt sich nicht nur aus Pesch. vgl. Trg. Jon., sondern vor allem aus Mt 27$_{3ff.}$, denn diese Perikope ist offenbar die Folge der messian. Deutung unserer Stelle, und zwar spiegeln beide LAA הַיּוֹצֵר und הָאוֹצָר in ihr sich wieder. Die LA des MT ist aus der Reflexion hervorgegangen, daß, was für den Proph. zu gering ist, erst recht nicht für Jahve und seinen Schatz taugt. Es ist aber klar, daß nur bei dieser LA האוצר das am Schluß des v. sich findende בית יהוה einen Sinn gibt. אדר ist ἅπ. λεγ., denn Mch 2$_{8}$ ist der Text korrumpiert: es kann kaum etwas anderes als „Herrlichkeit" sein, so daß also אדר היקר ironische Bezeichnung des Lohnes ist. יְקָר kommt nur in späterer Zeit vor, zuerst Jer 20$_{5}$ und Ez 22$_{25}$. Statt יקרתי will Wellh. mit Recht יָקַרְתָּ lesen, denn es handelt sich hier durchaus um das Verhältnis des Volkes zum Proph. Da viell. ursprünglich nichts andres als יקרת geschrieben war – die Meša-Inschrift hat freilich auslautendes י in der 1. Pers. Perf., nicht aber die phönizischen Inschriften vgl. Eschmunazar-Inschr. Z. 4 u. ö. – so ist diese LA gar nicht als eigentliche Änderung zu betrachten. – Durch diese geringe Dankbarkeit hat das Volk sich der Hirtentätigkeit des Proph. unwert gemacht, und so zerbricht er auch den zweiten Stab, und damit hört das brüderliche Verhältnis zwischen Juda und Israel auf. Dieser v. 14 zeigt, daß es unmöglich ist, mit Bredenk. nach den Verss. חֲבָלִים zu vokalisieren, das nach Bredenk. nicht soviel wie „Bande", sondern = „Schmerzen", „Wehe" sein soll, wie schon die alten Ausleger in diesem zweiten Stab den Gegensatz zum ersten gesehen haben. Denn wenn der erste Stab ein Gut abbildet, das durch Zerbrechen des Stabes dem Volke entzogen wird, so wird das auch beim zweiten Stab ähnlich sein, und da nun v. 14 ausdrücklich sagt, daß durch das Zerbrechen des Stabes die אחוה vernichtet wurde, so kann חבלים nur die Bedeut. „Verbindung, Eintracht" haben. Zum Plur. zur Bezeichnung des Abstr. vgl. K. § 124b. Statt des im MT sich findenden

Israel aufzuheben. 15Und Jahve sprach zu mir: noch einmal nimm dir die Ge-
räte eines ruchlosen Hirten. 16Denn siehe, ich will einen Hirten im Lande er-
stehen lassen: um das zu Grunde Gehende wird er sich nicht kümmern, das *Ver-
jagte* (?) wird er nicht suchen, das Zerbrochene wird er nicht heilen, das

---

וישראל haben zwei codd. der LXX, die nach Field der lucianeischen Recension angehören und nach E. Ranke (fragm. v. ss. scr. lat. antehier. ed.[2] 1868) dem von ihm herausgegebnen Lateiner am nächsten stehen, וירושלם gelesen und diese LA scheint eine Stütze in c. 12 zu finden, wo 12 2ff. vgl. auch 14 14 von einem Gegensatz zwischen Jerusalem und dem Lande, das hier wie in diesen Stellen durch יהודה bezeichnet wird, sprechen. Aber es wird sich zeigen, daß dem ursprüngl. Text von c. 12 dieser Ged. fremd ist und es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese LA der LXX erst durch den überarbeiteten Text in c. 12 entstanden ist. Offenbar ist וְישראל echter Text: Ez 37 15ff. hatte die Wiedervereinigung von Israel und Juda verkündigt, der Verf. verkündigt hier, daß Gott diese Verheißung aufgehoben hat: es ist nicht unwahrscheinlich, daß ישראל hier die Bezeichnung der Samaritaner ist, die den Juden als Todfeinde gegenüberstanden. Auch er hatte in c. 9. 10 die Hoffnung auf Wiedervereinigung Judas und Israels ausgesprochen. Was für Gründe ihn bestimmt haben, diese Hoffnung durch diese Gerichtsdrohung aufzuheben, vermögen wir nicht zu sehen, hier werden zeitgeschichtl. Verhältnisse viell. eingewirkt haben. Noch einmal erhält der Prophet den Auftrag, eine Hirtentätigkeit darzustellen, aber diesmal die eines törichten Hirten v. 15, er soll damit hinweisen auf den törichten Hirten, den Jahve über seine Herde setzen und der diese Herde zu Grunde richten wird v. 16. Wellh. vermutet in diesem Hirten Menelaus, Bertholet (Stellung des Israeliten und Juden zu den Fremden 1896, S. 219) denkt an Alkimus. Trifft die eschatologische Deutung zu, so ist eine derartige geschichtliche Deutung nicht möglich. Vielleicht ist unter dem törichten Hirten an die vierte, die griechische Weltmacht zu denken. Die Darstellung in v. 16 ruht offenbar auf Ez 34 4. Da mit dem Verb. überall Singulare verbunden sind, so ist offenbar auch הַנִּכְחֶדֶת zu lesen. Fraglich sind die beiden Wörter הנער und הנצבה. Jenes pflegte man meist als abstr. pro concr. zu fassen = die Zerstreuten, doch hat נער lediglich die Bedeutung des Schüttelns, nicht aber die des Zerstreuens, Vertreibens, es läßt sich daher auch nicht durch veränderte Vokalisation helfen, so daß man mit Hitz. etwa הַנֵּעֶר liest, ganz abgesehen davon, daß dies Niph. = הַנִּנְעָר mehr als unwahrscheinlich ist vgl. K. § 66f. H. Böhme Neh 1–6 S. 22 schlägt הַנֻּעָה vor, aber dadurch käme die den Schafen zu Teil gewordene Vergewaltigung nicht zum Ausdruck. Mit Rücksicht auf Ez 34 4 könnte man an הַנִּדַּחַת denken, vielleicht, daß die beiden letzten Konsonanten durch einen Abschreiber ausgelassen und der Rest הנד dann zu הַנַּעַר geworden ist, das nach Meinung der Mass. doch wohl „das Junge" sein soll. Andere schlagen הַנֶּעְדָּרָה vor, das gut zum Präd. passen würde, Procksch denkt an הַנָּע oder הַנָּד. Zu יכלכל vgl. Gen 45 11 50 21. הַנִּצָּבָה wird meist erkl.: das Feststehende d. i. das Gesunde, aber abgesehen von der eigentüml. Art des Ausdr. erwartet man auch hier einen andern Begriff: nach dem Kontext und Ez 34 4 sollte ein Wort stehen, das einen der Pflege besonders bedürftigen Teil der Herde bezeichnet, weswegen Buhl nach dem Arab. erklären will: das „starr-, steifgewordene". Ewald übers. „das Magere", was sich aber sprachlich nicht rechtfertigen läßt. Nach Ez 34 4 könnte man etwa an הַנַּחְלָה denken. Sellin schlägt הָרְעֵבָה vor, für das er das Präd. יכלכל „er wird mit Lebensmitteln versorgen" geltend macht. Auch der Schluß des v. ist schwerlich in Ordnung. Gewöhnlich übers. man: und ihre Klauen zerreißt er, was Köhl. vom Essen des Klauenfettes verstehen wollte, eine höchst unwahrscheinliche Erkl. Ew. und Hitz. dachten an das Treiben durch steinige Gegenden, während v. Orelli nach Neumann es auf die Verstümmelung der Klauen bezog, sodaß die Schafe sich nicht weit entfernen konnten, also fett wurden, aber nach dem vorhergehenden Glied ist weder die eine noch die

Hungrige (?) wird er nicht versorgen, und das Fleisch des Feisten wird er essen und reißt ihnen ihre Stücke ab. [17]Wehe über den *ruchlosen* Hirten, | der die Schafe verläßt, || das Schwert komme über seinen Arm | und sein rechtes Auge, || sein Arm soll verdorren | und sein rechtes Auge soll erlöschen. ||

13 [7]Schwert, auf wider meinen Hirten | und wider den Mann, der mir nahe steht, || spricht Jahve der Heerscharen. *Ich werde* den Hirten schlagen, | daß die

---

andere Erkl. wahrscheinlich, jene Ew.s auch kaum mit dem Wortlaut zu vereinigen. Sellin vermutet einen Aramaismus פְּרַס = פְּרֵץ Stück Dan 5_{28}. Mit v. 17 beginnt die Drohung gegen diesen bösen Hirten, der noch in Tätigkeit befindlich gedacht ist, damit kommt dies ganze Stück zu seinem Ziel, auf das hin es von Anfang an angelegt ist. Syr. übersetzt im Beginn von v. 17 wie v. 15, als hätte er רֹעִי הָאֱוִילִי gelesen, notwendig ist die Änderung nicht, denn auch der MT gibt einen treffenden Sinn, und an analogen Ausdrücken fehlt es nicht vgl. Job 13_{4}, letztere Stelle legt sogar den Ged. nahe, daß הָאֱלִיל hier substantivisch steht, so daß das ִי von רֹעִי zu beurteilen ist wie das ִי in עֹזְבִי vgl. K. § 901, mit „Hirt der Nichtigkeit" würde er in scharfen Gegens. zum guten Hirten 13_{7} gestellt. Wegen v. 17b wollte Stade nach Vorgang von Dathe u. a. חֹרֶב statt חֶרֶב lesen, doch wird der MT durch das חֶרֶב in 13_{7}, der Forts. unsers v. 17, geschützt vgl. auch Jer 50_{37}f. und Giesebrecht zu d. St. Wie sonst bei Präpos., die eine Bewegung ausdrücken, das Verb. nicht zum Ausdruck kommt, so auch hier vgl. Jer 50_{37} Hos 8_{1} u. ö. Das Schwert kommt beispielsweise als Strafwerkzeug in Betracht vgl. Ez 19_{29} Jer 50_{35}ff. Ez 21_{14}ff., und so begreift es sich, daß in 17b von einem Verdorren des Armes und Erlöschen des Auges die Rede ist.

Wie schon gesagt, bilden 13, 7–9 den Abschluß von 11_{4}ff., worauf Ewald zuerst aufmerksam gemacht hat. Die Verse stehen jetzt ohne Zusammenhang mit 12_{1}–13_{6}: weder ist in diesen Versen von einem Hirten die Rede, noch ein Anlaß erkennbar, der die Drohung 13_{7} begreiflich macht. Auch erwartet man nach 13_{6} nicht eine Drohung, die vv. 12_{10}ff. bringen das mit 12_{1} begonnene Stück zu einem guten Abschluß. Ebensowenig können die Verse aber Einleitung zu c. 14 sein (Keil) vgl. zu c. 14. Andrerseits erwartet man nach 11_{17} noch einige Verse, nicht nur um deswillen, weil wir jetzt eine mit einer Gerichtsweissagung schließende Prophetie haben, was zwar nicht unmöglich, aber neben 9. 10. 12_{1}–13_{6} und c. 14 nicht grade wahrscheinlich ist, sondern auch deshalb, weil man nach 11_{8}ff. einen Hinweis darauf erwartet, welche Folgen das Gericht über den Hirten für die Herde hat. Dieser findet sich jetzt in 13_{7-9}. Wie diese Verse von 11_{4-17} losgetrennt und hinter 13_{6} verschlagen sind, vermögen wir natürlich nicht anzugeben, aber das kann kein entscheidender Grund gegen die Verbindung beider Stücke sein, für die sonst so vieles spricht. Das Verständnis dieses Stückes ist dadurch auf verkehrte Bahn geraten, daß man nach 11_{17} auch in 13_{7}ff. an den רעי האליל dachte. Aber schon der Anfang 13_{7} חרב עורי schließt das aus, denn diese Aufforderung ist nach 11_{17} völlig unverständlich, aber auch die Bezeichnung des Hirten als רעי וגבר עמיתי macht es unmöglich, ihn mit dem רעי האויל zu identifizieren, denn durch jene Benennung wird der gute Hirt als in besonderer Beziehung zu Jahve stehend charakterisiert. Endlich hat man auch mit Recht geltend gemacht, daß die hier herausgehobenen Folgen der Tötung des Hirten gar nicht verständlich sind, wenn es sich hier 13_{7}ff. um den bösen Hirten handelt, denn die Schafe werden nicht nur durch seinen Tod zerstreut, sondern Jahve bringt auch ein Läuterungsgericht über die Herde, der geläuterte Rest wird Gott anrufen und Gott wird ihn erhören. Die Bezeichnung des Hirten als רעי וגבר עמיתי bildet den Gegensatz zu רעי האוילי in 11_{17}. Zu dem stat. constr. גבר עמיתי vgl. איש חסידך Dtn 33_{8} K. § 130e und zu עורי mit dem Ton auf ultima vgl. 9_{9} K. § 72s. עמית findet sich in Lev 5_{21} 18_{20} $19_{11.\,15.\,17}$ 25_{14}f., es bezeichnet eigentlich den Volksgenossen, den Nächsten, hier weist es auf den Hirten als den Vertreter Gottes vgl. 11_{4}ff. Neben עורי ist הך als Anrede an חרב höchst auf=

Schafe sich zerstreuen, ‖ und kehre meine Hand gegen die *Kleinen*. ‖ [8]Und dann,
spricht Jahve, werden im ganzen Land | zwei Drittel ausgerottet, vergehen, | und
das letzte Drittel wird darin übrig bleiben. ‖ [9]Und ich bringe das Drittel in das
Feuer | und schmelze es, wie man Silber schmilzt, | und läutere es, wie man Gold
läutert, ‖ es wird meinen Namen anrufen, | und ich werde es erhören; ‖ ich sage:
mein Volk ist es, | und es wird sagen: Jahve, mein Gott. ‖

12 Ausspruch des Wortes Jahves über Israel.

[1]Spruch Jahves, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet

---

fallend, wahrscheinlich ist אַכֵּה zu lesen, das nicht nur durch Mt 26 21, sondern auch durch die codd. 22. 42. 106 gestützt wird; auch והשיבותי läßt auf אכה bezw. הַכֵּי (Sellin), wobei das Schwert als angeredet zu denken ist, schließen. Hitz., Keil u. a. haben im Schluß des Verses eine Verheißung gesehen: während Jahve die Fetten und Starken der Herde ihrem Schicksal überläßt, wendet er dagegen seinen Arm gegen die Geringen. Aber diese Auffassung ist unstatthaft, denn 1. wird weder in dem Satz ותפוצין הצאן, noch auch 11 9 zwischen den einzelnen Teilen der Herde unterschieden, sondern die ganze Herde wird vom Gericht ereilt um ihrer Undankbarkeit willen, und השיב יד על läßt sich an keiner Stelle von dem Zuwenden der Huld Jahves nachweisen, auch Jes 1 25 nicht, vielmehr bezeichnet es das strafende Einschreiten Jahves: Jahve kehrt sich wider צערים, die wohl nicht die Hirtenjungen sind, Siegfr.-Stade verweist auf Geiger jüd. Zeitschr. IV S. 119, sondern die geringen hilflosen Schafe. Da Jer 49 20 50 45 von צְעִירֵי הַצֹּאן die Rede ist, so ist vielleicht auch hier so zu vokalisieren, da צְעָרִים sich sonst nicht findet vgl. Duhm zu 49 20. v. 8 gibt die weitere Ausführung zu v. 7: zwei Drittel der Herde gehen zu Grunde, werden vernichtet, nur ein Drittel bleibt übrig vgl. Ez 5 1 ff. 13 ff. Natürlich kann כל הארץ nicht die ganze Erde (v. Hofm. u. a.), sondern nur Palästina sein vgl. 14 9. 10. Zu פי שנים vgl. Dtn 21 17 II Reg 2 9: eigentlich bezeichnet es nur das Doppelte; daß es hier = zwei Drittel ist, geht aus dem folgenden השלישית hervor. יגועו ist wohl Glosse zu יכרתו: nicht nur aus dem Lande ausgerottet, etwa durch die Gola, sondern überhaupt vernichtet. Aber auch das letzte Drittel soll noch einmal in das Feuer und wie Gold im Feuer des Gerichts geläutert werden v. 9. Zu dem Gedanken vgl. Jes 1 25 6 13 Jer 9 6 Ez 5 12. Zum Bild des Läuterns vgl. Jes 1 25 Jer 9 6 u. ö. In 9b lies mit LXX ואמרתי. Zu v. 9b vgl. Hos 2 22 ff., besonders 2 25: wahrscheinlich hat der Prophet diese Stelle im Auge, nur so begreift es sich, daß die früheren Bilder hier ganz verlassen sind. Duhm will diese vv. 8. 9 streichen, weil sie nicht zum vorhergehenden passen, doch ist dies Urteil wesentlich bestimmt durch seine zeitgeschichtliche Erklärung der vv. 11 15-17 13 7 von Alkimus, aber diese Voraussetzung ist hinfällig, der Hirt in 13 7 kann nicht identisch mit dem in 11 17 sein. Betreffs der Reminiszenzen in v. 8. 9 vgl. die in 11 16.

III. c. 12, 1—13, 6. c. 12 1-8. Alle Völker der Erde versammeln sich wider Jerusalem, um es zu vernichten. Jahve schlägt aber die Rosse der Heiden mit Blindheit und die Reiter mit Wahnsinn, die Völker werden vernichtet. Jerusalem aber bleibt ruhig an seiner Stelle. Dann wird über das Volk ein neuer Geist ausgegossen, so daß sie sich wieder Gott zuwenden, den sie so undankbar verlassen haben. Dann werden sie eine Trauerklage anstimmen um den, den sie durchbohrt haben. In diesen Zusammenhang ist eine Reihe von Zusätzen eingesprengt, nach denen zuerst auch Juda mit den Feinden gemeinsame Sache gegen Jerusalem macht, aber Jahve öffnet ihnen die Augen und sie wenden sich nun gegen die Heiden, sie werden zur Fackel unter den Garbenhaufen. So hilft Jahve Juda zuerst, damit der Stolz des Davidhauses und Jerusalems Juda gegenüber nicht zu groß werde. Zu der Überschrift משא דבר י׳ vgl. zu 9 1. Durch das hinzugefügte על ישראל soll vielleicht unser Stück vom vorhergehenden, das sich gegen Assur und Ägypten wendet, unterschieden werden. Tatsächlich spielen auch in dieser Weissagung die Heiden eine sehr erhebl.

und des Menschen Geist in seinem Innern bildet: [2]Siehe ich mache Jerusalem zum Taumelkelch für alle Völker ringsum, und auch für *Juda*, und es wird eine Belagerung von Jerusalem sein. [3]Und an jenem Tage mache ich Jerusalem zu einem Hebestein für alle Völker, alle, die ihn aufheben, werden sich verwunden, und alle Völker der Erde werden sich wider es versammeln. [4]An

---

Rolle: von ihrem Ansturm gegen Jerusalem und ihrer Vernichtung vor dieser Stadt nimmt der Verf. seinen Ausgangspunkt. Zu dem vorangestellten נאם י׳ vgl. Ps 110_{1} Num $24_{3.15}$ II Sam 23_{1}. Zu v. 1b vgl. Jes 42_{5}. Diese Überschrift in 1b ist jedenfalls späterer Zusatz, der auf gleicher Linie steht wie der in Am 4_{13} 5_{8}f. 9_{5}f., denn irgend ein innerer Zusammenhang dieses Zusatzes mit dem Folgenden läßt sich nicht erkennen. Auch 1a unterliegt dem Verdacht, Nachbildung von 9_{1} zu sein. Jerus. wird für alle Völker ringsum zum Taumelkelch v. 2, d. h. Jerusalem lockt diese Völker an, wird aber zugleich für sie die Ursache ihres Verderbens, wie das im Folgenden v. 4ff. ausgeführt wird. סף ist hier nicht „Schwelle“, sondern „Becher“, „Becken“, das Bild hat seine Analogie an Hab 2_{16} Jer 25_{15}ff. Jes 51_{17}ff. u. a. Diese ganze Anschauung von den um Jerusalem versammelten Heiden, die hier ihren Untergang finden, geht auf Ez 38f. zurück vgl. Mch 4_{11}, wir haben also hier ein Stück apokalyptischer Eschatologie vor uns, welche von theologischen Ideen ihren Ausgangspunkt nimmt, nicht aber von geschichtlichen Verhältnissen wie die Prophetie: letzteres lag noch in c. 9—11 vor, wo die Griechen bezw. Assur und Ägypten die zu bekämpfenden Feinde waren. v. 2b kann על יהודה „für Juda“ nur Fortführung von לכל העמים sein: auch für Juda wird Jerusalem zum Taumelbecken, freilich werden diese Worte wie auch die damit zusammenhängenden vv. 5. 7 Interpolation sein, denn sie unterbrechen den klaren Gedankenfortschritt. Aber auch alle andern Versuche על יהודה zu erklären sind gescheitert: so übersetzte Köhl.: und auch um Juda wird (Belagerung) sein bei der Belagerung von Jerusalem, vgl. ähnlich Kuiper S. 39f., aber 1. widerspricht das dem Kontext, nach dem offenbar Juda als in derselben Lage wie die Heiden befindlich gedacht ist, nur freilich von Jahve in entgegengesetzter Weise behandelt; 2. wäre der Ausdruck auch sprachlich bedenklich, was auch von der Erklärung Ew.s gilt, der היה mit על in der Bedeutung „obliegen“ fassen wollte. Geiger Urchr. S. 58 u. a. haben על vor יהודה getilgt: er erinnert daran, daß das Targ. על völlig ignoriert, und daß es hier lediglich eingefügt sei, um den Zwiespalt zwischen Juda und Jerusalem zu beseitigen, also: „und auch Juda wird bei der Belagerung wider Jerus. sein.“ Aber diese Erklärung hat sprachlich starke Bedenken. היה במצור findet sich noch einmal Ez 4_{3} in der gegenteiligen Bedeutung: von der Belagerung betroffen sein, auch weiß der ursprüngl. Text von einer solchen Rolle Judas nichts, ja v. 6 setzt das Gegenteil voraus vgl. zu v. 6. Auch Marti schließt demnach, daß וגם על יהודה in den Text eingedrungene Glosse ist, und für יהיה במצור liest er mit LXX cod. Alex. והיה מצור. Die, welche an der Jerusalem feindlichen Stellung Judas festhalten, erinnern an die jüdischen Militärkolonien Ägyptens (Hölscher), man müßte also an eine kriegerische Verwicklung Ägyptens denken, auf die sonst in unserm Text nichts hinweist. In v. 3 tritt an die Stelle von סף רעל das Bild des אבן המעמסה, wahrscheinlich ist mit Hier. daran zu denken, daß die palästin. Jugend durch Aufhebung, Stoßen oder Werfen schwerer Steine ihre Kraft zu mehren und zu stählen suchte, wie das noch jetzt im Orient geübt wird vgl. Orelli Durchs heil. Land[4] S. 247, das Bild würde die Anstrengungen der Heidenwelt, den Stein zu heben d. h. Jerusalem zu erobern, darstellen. Der sofort folgende Satz würde die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen herausheben, freilich bietet er die Schwierigkeit, daß man vor ונאספו וגו׳ einen derartigen Satz nicht erwartet, insofern 3b doch enger mit 3aα zusammengehört. Ich vermute, daß dieser Zwischensatz Glosse eines Späteren ist, wofür sich auch עליה geltend machen läßt, das auf ירושלם geht, während das Suff. in עמסיה sich doch offenbar auf אבן bezieht. Es ist übrigens beachtenswert, daß an die Stelle von כל העמים סביב, das zu der Annahme verleiten könnte, als habe der Verf. doch bestimmte Völker im Sinne, hier כל גויי הארץ d. i. die ganze Heidenwelt tritt, die in v. 4 wie in 10_{5} vgl. zu d. St. als die auf Rossen Reitenden

jenem Tage, Spruch Jahves, schlage ich jedes Roß mit Entsetzen und seine Reiter
mit Wahnsinn, aber über das Haus Juda halte ich meine Augen offen, und alle Rosse
der Heiden schlage ich mit Blindheit. 5 Dann werden die Stammeshäupter
Judas in ihren Herzen sprechen: Befunden wird die Stärke der Bewohner
Jerusalems in Jahve der Heerscharen, ihrem Gott. 6 An jenem Tage mache
ich die *Geschlechter* Judas wie einen Feuerkessel in einem Holzhaufen, wie eine
Fackel bei Garben, so daß sie rechts und links alle Völker ringsum fressen, Jerusalem
aber bleibt auch ferner an seiner Stätte in Jerusalem. 7 Dann hilft Jahve

---

gedacht sind, das Roß vertritt die antitheokrat. Kriegsmacht. Vielleicht hat dem Verf. Dtn 28$_{28}$ im Sinne gelegen, wo alle drei Subst. שגעון, תמהון und עורון sich finden. Über Juda, das Jerusalem einschließt, will Jahve seine Augen auftun, d. h. sie mit behütender Fürsorge umgeben vgl. Jer 32$_{19}$ I Reg 8$_{29}$ Ps 32$_{8}$ u. ö. Wahrscheinlich ist Juda hier wie 10$_{6}$ mit Einschluß von Jerusalem gemeint. Der letzte Satz 4bβ greift über 4bα auf 4a zurück und ist wohl die Ergänzung eines Interpolators mit Rücksicht auf Dtn 28$_{28}$. Die eigentliche Fortsetzung findet v. 4 nicht in v. 5, sondern in v. 6, v. 5 unterbricht den Zusammenhang, Marti sagt mit Recht, daß er v. 6 voraussetzt, insofern er Reflexionen enthält, „die erst gemacht werden können, wenn die von v. 6 verheißenen Dinge geschehen sind“. Auffallend ist auch in v. 5 schon אלפי יהודה, denn v. 6 setzt neu ein und bringt nun die אלפי יהודה. Aus der Vergleichung mit v. 2 ergibt sich, daß אַלְפֵי v. 6 statt אַלֻּפֵי zu lesen ist: die Judäer wenden sich gegen die Heiden und vernichten dieselben mit Jahves Hilfe; es ist völlig undenkbar, daß nur die Fürsten Judas bei diesem Kampfe beteiligt gedacht sind vgl. v. 7. Jedenfalls ist es v. 6 kein Beweis dafür, daß Juda sich mit unter den Belagerern befindet, grade wenn Juda in Jerus. von den Heiden eingeschlossen ist, gibt v. 6 guten Sinn, hätte Juda schon draußen die Feinde vernichtet, wäre ja die weitere Hilfe Jahves für Juda überflüssig. Zu v. 6 hat ein Interpolator v. 5 hinzugefügt, um zu erklären, daß auch die Gaufürsten Judas es erkennen, daß in Jahve der Grund ihrer Stärke liegt. Gewöhnlich übers. man: Stärke sind mir die Bewohner Jerusalems (Köhl., Keil u. a.), oder bei der LA לישבי für לי ישבי: Stärke ist den Bewohnern Jerusalems in Jahve ihrem Gott, man nimmt אמצה = אֹמֶץ, aber keine der Verss. hat hier ein Subst. gelesen, sondern vielmehr ein Verb., sei es eine Ableitung von אמץ (Aqu.), sei es eine solche von מצא (LXX Trg.). Letzteren schließen sich Stade u. a. an, wenn sie אֶמְצְאָה, oder nach aramäischer Art אֶמְצָה (für אמצא) lesen, zum Impf. vgl. K. § 107n und zu מצא vgl. 10$_{10}$; für לי ישבי schlägt Stade nach Trg. לישבי vor: möchte ich doch den Bewohnern Jerusalems genügen können durch Jahve ihren Gott, aber weder sprachlich ist diese Erkl. ohne Bedenken, noch auch inhaltlich. Marti will nach LXX εὑρήσομεν ἑαυτοῖς τοὺς κατοικοῦντας lesen: נִמְצָא חֵיל ישבי, in לי vermutet er den Rest eines verlorenen חיל. Der so gewonnene Satz: „Befunden wird die Stärke der Jerusalemer in Jahve“ hebt noch einmal mit Schärfe heraus, wo allein die Wurzeln ihrer Kraft lagen. v. 6. Jahve bewirkt dann, daß Juda die Heiden vernichtet: letztere stehen so wehr- und hilflos den Judäern gegenüber wie das Holz dem Feuer und die Garbe der Fackel. Jerusalem aber bleibt ruhig an seiner Stelle vgl. v. 14$_{11}$ Jo 4$_{20}$. Das am Schluß sich findende בירושלם fehlt mit Recht in vielen codd. sowohl der lucianeischen Rezens. als in jenen, welche dem von Ranke herausgegebenen alten Lateiner nahestehen, ebenso im Syrohexapl. Kautzsch u. a. wollen בשלום statt בירושלם. v. 7 ist nicht gerade Forts. von v. 6, weil von Jahve in der dritten Person gesprochen wird, während er sonst im Kap. selbst redet. Marti weist auch darauf hin, daß dieser Vers nach seinem Inhalt aus der Schilderung der eschatologischen Ereignisse herausfällt, das Hauptabsehen geht darauf hinaus, der Überhebung Jerusalems über die Landschaft entgegenzutreten. Das weist uns in die makkabäische Zeit: die Makkabäer stammten aus Modin, nicht aus Jerusalem, und erst 142 v. Chr. mußte die syrische Besatzung aus der Burg abziehen. Diese Ereignisse hat der Interpolator erlebt,

den Zelten Judas zuerst, damit das Rühmen des Hauses David und das Rühmen der Bewohner Jerusalems gegen Juda nicht zu groß werde. [8]An jenem Tage schirmt Jahve die Bewohner Jerusalems, und wer unter ihnen wankt, wird an jenem Tage dem David gleich, und das Haus David wird wie Gott und wie der Engel Jahves an ihrer Spitze.

[9]Und an jenem Tage suche ich alle Völker zu vernichten, die wider Jerusalem gekommen sind. [10]Und ich gieße über das Haus David und über die Bewohner

ja Marti vermutet, daß er auch die Erfolge der Hasmonäer, eines Johannes Hyrcanus (134–104) und seiner Söhne Aristobul I (103) und Alexander Jannäus vor Augen hatte, als er v. 7 schrieb. Zu תפארת als „Rühmen" vgl. Jes 10_{12}; daß übrigens בית דוד weder hier noch v. 4 sicher in die vorexilische Zeit weist und einen König voraussetzt, beweist v. 12ff., wo בית דוד nicht anders erscheint als Esr 8_3 I Chr 3_{17}ff. In v. 8 ist statt יֹשֵׁב zu lesen יֹשְׁבֵי vgl. בהם. Zu יגן בעד vgl. 9_{15} יגן על. Das sich hier findende בית דויד kann nicht den jeweiligen König selber bezeichnen, denn offenbar gebraucht der Verf. nicht ohne Grund immer בית דויד, vielmehr erklärt es sich aus der Eigentümlichkeit des Verf., sich in die vorexilische Zeit zu versetzen und von ihren Voraussetzungen aus zu schreiben, wie das ähnlich der Verf. von Dan. tat. Zu נכשלים als Gegensatz zu גברים vgl. I Sam 2_4 Jes 5_{24}. Zu כדויד vgl. II Sam 17_8 18_3, und zu dem ganzen Versgliede vgl. Jo 4_{10}. Zu כאלהים vgl. אל גבור Jes 9_5, und zu כמלאך יהוה vgl. Ps 34_8 35_5f. Irrig hat Marti auch diesen v. 8 mit v. 7 ausscheiden wollen, denn der von ihm gegen v. 7 geltend gemachte Grund, daß er ganz aus den eschatologischen Gedankenreihen herausfällt, trifft auf v. 8 nicht zu, v. 8 bildet vielmehr die Forts. zu v. 6. Der Schlußsatz wie das zweite ביום ההוא gehören einem Überarbeiter zu.

c. 12, 9–14. An jenem Tage sucht Jahve alle Heiden, die wider Jerusalem gezogen sind, zu vernichten, aber über Davids Haus und Jerus.s Bewohner gießt er den Geist der Gnade und des Flehens aus, sie schauen auf den, den sie durchbohrt haben und klagen um ihn, wie man um den Erstgebornen klagt, alle stimmen dann die Totenklage an.

Es ist beachtenswert, daß jeder Gedankenfortschritt in dieser Weissagung c. 12_1–13_6 durch ביום ההוא eingeleitet wird. v. 9. Jahve vernichtet die wider Jerus. gezogenen Heiden vgl. Ez 38f. Sach 14. v. 10 benutzt in eigenartiger Weise den eschatologischen Zug der Geistausgießung, durch sie kommt Jerusalem und die Obrigkeit zur Erkenntnis der Schuld, die sie einst auf sich geladen vgl. Ez 36_{26}ff. 39_{29} Jo 3_1ff. חן bezeichnet hier nicht „die Gnade", sondern neben תחנונים eine in die Erscheinung tretende Wirkung des über sie gekommenen Gottesgeistes, also etwa die Rührung im Gegensatz zu ihrer bisherigen Hartherzigkeit und תחנונים das Flehen im Gegensatz zu ihrer bisherigen Unbußfertigkeit. Auffallend ist es, daß hier lediglich vom Davidhaus und den Einwohnern Jerusalems die Rede ist, während in v. 4. 6 vom בית יהודה und den אלפי יהודה die Rede war, das erklärt sich daraus, daß in dieser späteren Zeit Jerusalem von so überragender Bedeutung war, daß neben Jerusalem das Land fast zur Bedeutungslosigkeit herabsank, auch dort in v. 4. 6 ist trotz des Ausdrucks בית יהודה doch vorwiegend an Jerusalem zu denken. Viel umstritten ist der Satz והביטו אלי את אשר דקרו. Da Jahve der Redende ist, so kann der Text so nicht in Ordnung sein, statt des unmöglichen אֵלַי dürfte אֶלֵי vgl. codd. 22 36 51 62 147 u. a. der Lucian. Rezension der LXX vgl. auch Joh 19_{37} zu lesen sein; aber auch את ist schwerlich richtig, vielmehr ist את wohl eine Dublette zu אלי, da das Verb. הביט sowohl mit אל wie mit dem Akkus. את konstruiert werden kann. Als Subj. in den Verben kommen dieselben in Betracht, über die vorher Jahve seinen Geist ausgegossen hat, denn offenbar bringen die Verben והביטו und וספדו die Wirkung, die diese Geistausgießung zur Folge gehabt hat, zum Ausdruck. Nach dem Zusammenhang muß es sich um die Tötung eines Unschuldigen handeln, an der das Volk in seiner Gesamtheit sich schuldig weiß. Duhm hat das bestritten, der Text sage davon nichts, auch sei das Subj. in דקרו ein anderes wie in הביטו und ספדו „sollen etwa das

Jerusalems einen Geist der Rührung und des Flehens aus, und sie blicken hin
auf den, den sie durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Ein-
zigen klagt, und sind bitterlich betrübt, wie man über den Erstgeborenen betrübt
ist. 11An jenem Tage wird die Klage in Jerusalem groß sein wie die Klage um

---

Haus David, Nathan, Levi und ihre Weiber zusammen den Mord vollbracht haben". Duhm hat sich mit dieser Polemik die Widerlegung seiner Gegner zu leicht gemacht: auch wenn die aufgezählten nicht die Mörder waren, können sie sich doch schuldig wissen, oder will Duhm im Ernst den Gedanken der Verantwortung und Schuld der Gesamtheit für die Sünde Einzelner als im AT vorhanden bestreiten? Treffend hat auch Sellin auf die Fortsetzung von c. 12 hingewiesen: unmittelbar an die Schilderung der Totenklage schließt sich in c. 13 der Gedanke der Entsühnung an. Damit dürfte bewiesen sein, daß der Gedanke einer Schuld hier nicht eingetragen ist, sondern durch den ganzen Zusammenhang gefordert ist. Um welchen Justizmord handelt es sich? Diese Frage findet ihre Beantwortung aus c. 13 7 ff. Dort hatte sich ergeben, daß die Aufforderung Jahves an das Schwert: schlage meinen Hirten, sich nur auf den guten Hirten beziehen kann, dessen die Schafe überdrüssig geworden sind, und für dessen Tätigkeit sie ohne Verständnis sind. Er ist offenbar der Durchbohrte, darauf weist auch das הביטו אל, der Ausdr. für das vertrauensvolle Hinblicken im Gegensatz zu dem 11 8 sich findenden וגם נפשם געלה בם. Auch diese Märtyrergestalt hat man geschichtlich erklären wollen, die einen haben an den Makkabäer Simon, die andern an Onias III gedacht vgl. II Makk 4 32 ff., richtiger wird es sein, auch diese Märtyrergestalt aus dem eschatologischen Gedankenkreis heraus zu erklären, wir haben hier eine Parallele zu dem Gottesknecht in Jes 53. Im Wesentlichen stimmen Orelli, Procksch, Haller, Sellin in dieser Auffassung überein. אלי könnte nur auf Jahve gehen, wie aber kann von ihm ausgesagt sein, daß man ihn durchbohrt habe? Ewald u. a. haben v. 10 mit vielen codd. אליו lesen wollen, aber mit Unrecht, denn die LA der codd. ist offenbar nur von der Verlegenheit eingegebene Konjekt., die sich aber um so weniger empfiehlt, als אליו אשר bezw. אליו את אשר unhebr. ist. Die Klage um den Einzigen bezw. den Erstgebornen zeigt die Größe ihres Schmerzes vgl. Am 8 10. Zum Inf. המר als Forts. des verb. finit. bes. in der späteren Sprache vgl. K. § 113 z vgl. Jes 22 4. v. 11 führt den Ged. von v. 10 weiter aus. Gewöhnl. sieht man in הדדרמון den Namen einer Örtlichkeit und zwar jener, bei der Josia fiel, so daß also בבקעת מגדון die allgemeinere Ortsangabe ist, und man pflegt diese Erkl. durch Hinweis auf Hieron. zu stützen, der das zu seiner Zeit vorhandene Maximianopolis mit Adadremmon identifiziert, freilich gibt er seine Quelle nicht an, aus der er erfahren haben will, daß Maximianopolis einst Adadremmon genannt sei. Die Behauptung des Hier. ist wahrscheinlich veranlaßt durch die ihm als sicher feststehende Meinung, daß v. 11 sich auf die Klage um Josia beziehe. Gegen sie muß schon dies im höchsten Maße bedenklich machen, daß der Chald. offenbar von einer derartigen Örtlichkeit nichts weiß, sonst hätte er sie sicher mit dem Tode des Josia in Verbindung gesetzt. Wellh. hat es auch wahrscheinlich gemacht, daß der alte Name von Maximianopolis vielmehr Legio war, und dies Legio dem alten Megiddo entsprach, wofür sowohl die Lage spricht, als auch die Tatsache, daß „die große Ebene von Legio" identisch ist mit „der Ebene von Megiddo". Wenn man in neuerer Zeit des Hier. Behauptung meint durch den Hinweis auf die Örtlichkeit Rummâne stützen zu können, so ist dagegen geltend zu machen, daß der Name keineswegs auf Identifikation mit Hadadrimmon weist, denn Rummâne kann jede Örtlichkeit heißen, wo ein רמון d. i. ein Granatbaum steht oder gestanden hat. Die Hauptsache aber ist, daß die Vorausſ. des Hier. geradezu unmöglich ist: die Totenklage um Josia kann nur in Jerus., nicht aber in Megiddo gehalten sein, denn die geschlagenen Judäer flohen vom Schlachtfelde mit der Leiche des Königs II Reg 23 29 f. Es wird daher diese schon von Trg. und Pesch. vertretene Beziehung von מספד auf die Totenklage um Josia aufzugeben sein, offenbar bezeichnet הדדרמון nicht den Ort der Klage, was neben dem folgenden בבקעת an sich schon auffallend wäre, sondern das Obj. derselben. Baudissin

Hadadrimmon in der Ebene Megiddo. 12 Und es klagt das Land, alle Geschlechter
besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders und seine Weiber besonders,
das Geschlecht des Hauses Natan besonders und seine Weiber besonders. 13 Das
Geschlecht des Hauses Levi besonders und seine Weiber besonders, das Geschlecht
Šimʿei besonders und seine Weiber besonders, 14 alle übrig gebliebenen Geschlechter
besonders und ihre Weiber besonders.

13 1 An jenem Tage wird dem Hause David und den Bewohnern Jerusalems

---

stimmt dem zu, bleibt aber dennoch dabei, הדדרמון als Ortsnamen anzusehen: er komme hier als Unglücksstätte in Betracht, aber 1. ist dann die Ortsbestimmung am Schluß des v. überflüssig, nimmt doch auch B. an, daß die Klage in Jerus. gehalten wird; 2. fragt man verwundert, warum doch der Verf. sich so wunderlich ausdrückt, da doch die Nennung des Königs viel näher liegend und treffender war, insofern ja nicht die Niederlage überhaupt, sondern grade der Tod des Königs der größte Schmerz war; 3. fehlt uns auch jede Möglichkeit, diese Vermutung, daß Hadadrimmon der Ort jener verhängnisvollen Schlacht war, zu begründen, wie schon oben bemerkt. Hitz. und Movers haben מספד הדדרמון von der Klage um den Adonis verstanden, der vom Eber zum Tode verwundet wurde (Macrob. I, 21) und in dessen Kultus die Totenklage (Ez 8_{14}) eine Rolle spielt. Demgegenüber hat Baudissin behauptet, daß diese Auffassung an dem Namen הדדרמון scheitere, denn רמון sei identisch mit dem assyrischen Luftgott Ramman, der sich als solcher auch für Syrien und Phönizien nachweisen lasse. Das ist um so wahrscheinlicher, als sich der Nachweis bringen läßt, daß die Assyrer ihren Gott Ramman mit Hadad identifizieren vgl. Chantepie de la Saussayes Religionsgesch.[2] I S. 224; wir kennen jetzt auch aus den Inschriften mit רמן zusammengesetzte Eigennamen vgl. Corp. Inscr. Semit. 73, 117. Die früher von Baudissin vertretene Behauptung betreffs des ersten Teils des Namens, daß derselbe nämlich eigentlich הדר lautet, hat er selbst inzwischen vgl. RE[2] V S. 493 richtig gestellt: es unterliegt gar keinem Zweifel, daß הדד eine Bezeichnung des aramäischen Baal ist, wie das namentlich Nöldeke durch Verweisung auf Assemani dargetan hat vgl. den Index der Bibl. orient. I unter Baradatus. Der Kultus dieses Hadad war über die syrischen Länder und durch Kolonisten bis nach Delos hin und unter dem Namen des Jupiter Heliopolitanus noch weiter verbreitet. Von einer Klage um Hadadrimmon wissen wir sonst nichts vgl. Baudissin Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 295ff. und Wellh. in Gött. gelehrte Anzeig. 1877 S. 185ff. Zimmern vermutet eine Vermengung des Tammuz mit Hadadrimmon, daher hier von einer Klage um H. die Rede vgl. Zimmern Keilinschrift. und AT[3] S. 399, Greßmann Eschatologie S. 332ff., Gunkel Forschungen I S. 78 Anm. 5. v. 12—14 führen den Ged. von v. 11 weiter aus: die Klage wird eine allgemeine sein, jedes Geschlecht wird für sich, getrennt von den Weibern, seine Klage erheben. Die Breite und Formelhaftigkeit ist durch den „monotonen Stil der Trauerlitaneien bestimmt" (Sellin). Wer die hier genannten נתן und שמעי waren, wissen wir nicht, Wellhausen vermutet, daß die hier sich findenden Namen nicht wirklich zur Zeit des Verf. gebräuchliche Geschlechtsnamen, sondern Bezeichnungen gewisser Stände z. B. des Standes der regierenden Geschlechter, der Schriftgelehrten usw. sind. Aber zu der Annahme, daß Stände so durch Geschlechternamen bezeichnet werden, fehlt jeder Grund. Sellin denkt bei Nathan an den Sohn Davids II Sam 5_{14} I Chr 3_{5} 14_{4}, bei Simei an den Enkel Levis Num 3_{17}ff. I Chr 6_{26}. Demnach müßte man annehmen, daß die Totenklage nicht nur nach den großen Stämmen und den einzelnen gentes, sondern auch nach den einzelnen Familien differenziert gedacht wurde, doch muß bei der Unsicherheit der Deutung der Namen das zweifelhaft bleiben. Zu משפחות משפחות im distribut. Sinne vgl. K. § 123d.

c. 13, 1—6. Dann eröffnet sich für das Haus David und die Bewohner Jerusalems eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung. Jahve vernichtet die Götzen und entfernt die Proph. und den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande. Tritt einer noch als Prophet auf, so wird er von seinen eigenen Angehörigen geschlagen, lieber gibt er sich für einen

eine Quelle sich öffnen gegen Sünde und Unreinheit. [2]Und dann an jenem Tage, Spruch Jahves der Heerscharen, rotte ich die Namen der Götzen aus dem Lande aus, daß man ihrer nicht mehr gedenkt, und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit schaffe ich aus dem Lande fort. [3]Und wenn einer noch ferner als Prophet auftritt, so werden seine Eltern, sein Vater und seine Mutter, zu ihm sagen: du sollst nicht am Leben bleiben, weil du Lüge in Jahves Namen redest,

---

seit seiner Jugend das Land bebauenden Ackersmann aus. 13_{1} knüpft an 12_{10} an und weist auf die Folgen der inneren Umwandlung des Davidhauses und der Bewohner Jerusalems: Jahve öffnet eine Quelle der Entsündigung vgl. Jes 53_{11}. Auch hier erweist sich unser Verf. abhängig von Ez., der c. 47_{1} von einer vom Tempel ausgehenden Quelle gesprochen, jedoch hat hier insofern eine Umbiegung stattgefunden, als diese Quelle hier eine andere Aufgabe zu erfüllen hat als jene bei Ez., sie dient zur Entsündigung, eine Abweichung, die auch durch Ez. veranlaßt ist, der 36_{25} Jahve sprechen läßt: „ich sprenge auf euch reines Wasser, daß ihr rein werdet von allen euren Unreinigkeiten, und von allen euren Götzen reinige ich euch" vgl. 3_{10} Jes 4_{4}. Zu לחטאת vgl. מי חטאת Num 8_{7} und zu לנדה vgl. מי נדה Num 19_{9}. Der Ausdruck נדה findet sich in der älteren Literatur überhaupt nicht, er kommt zuerst bei Ez. vor. Da die Verbindungsform vor ו grammatisch unzulässig ist — das einzige Beispiel, das K. § 130b anführt: Ez 26_{10} ist sehr fraglich vgl. Cornill zu d. St. —, so muß חַטָּאת vokalisiert werden. v. 2 weist auf die Folgen dieser Entsündigung: Jahve beseitigt Götzendienst vgl. 10_{1}f., Prophetie und den Geist der Unreinigkeit, eine Darlegung, die deutlich die Abhängigkeit unserer Stelle von Ez 36_{25} erkennen läßt. Die eigentümliche Form des Ged., daß Jahve dem Götzendienst ein Ende machen wird, ist durch Hos 2_{19} bestimmt. Mit Unrecht hat man v. 2a für vorexil. Abfassung geltend gemacht, weil nach dem Exil die Hinneigung zum Götzendienst aufgehört habe, Stellen wie Ps 16_{1}ff. Job 31_{26}f. vgl. Jes 27_{9} beweisen, daß diese Behauptung irrig ist. Eigentümlich ist der hier zum Ausdruck kommende Gegensatz gegen die Nebiim: Jer. und Ez. wenden sich nur gegen die falschen Propheten, dieser gegen die Propheten überhaupt, sie hauptsächlich scheinen ihm wohl die Träger des unreinen Geistes zu sein. Wie ist das zu verstehen? Es geht nicht an, diese Worte hier ausschließlich von den falschen Proph. des Jer. und Ez. zu verstehen, denn dem ganzen Zusammenhang nach handelt es sich um die Beseitigung der Prophetie überhaupt, so daß also unser Verf. im Gegensatz zu Jo 3_{1}ff. steht. Das Wort ist verständlich, wenn wir bedenken, daß schon bei den ersten Proph. der nachexil. Zeit, ja selbst schon bei Ez., sich Anzeichen von dem Absterben des prophetischen Geistes finden: in demselben Maß wie dies Bewußtsein sich geltend macht, betonen sie die Objektivität des von ihnen verkündigten Gottes-Wortes und werden nicht müde, immer wieder ihren Lesern und Hörern zu sagen, daß Gott durch sie redet. In demselben Maß wie dieser prophet. Geist entschwindet, kommt aber auch der alte Nebiismus wieder zur Blüte, der meist durch künstliche Mittel die Ekstase hervorzurufen sich mühte und in dessen Verkündigung gewiß mehr von der alten Volksreligion als von der alten prophet. Religion zu verspüren war. Der Gegensatz gegen diese Nebiim begreift sich aber auch noch aus einem andern Gesichtspunkt: unser Verf. lebte in der Zeit des Nomismus, mit dem die Wirksamkeit der Ekstatiker, welche anstatt an das kodifizierte Gesetz sich zu halten, auf ihre Offenbarung sich beriefen, sich nicht vertrug: die Zeit der Buchreligion erträgt wohl Schriftgelehrte, nicht aber von dem Geist geleitete Nebiim. Unsers Verf.s Wirksamkeit steht in keinem Gegens. zu dem hier sich geltend machenden Gegens. gegen die Proph.: auch er hat Gottessprüche verkündigt, aber sie kommen nicht wie bei den Nebiim aus seinem Innern, sondern sind auf dem Boden der alten Prophetenschriften erwachsen, sind gewissermaßen nur das Echo aus ihnen. Darum liefen diese Prophetensprüche so oft namenlos um, die Vorläufer der später so zahlreich umlaufenden pseudonymen prophet. Schriftstellerei. v. 3. Selbst die eigenen Eltern werden an denen, die es wagen als Propheten aufzutreten, das Gericht vollziehen von der Überzeugung aus, daß jeder, der mit dem Anspruch des Nabi auftritt,

und seine Eltern, sein Vater und seine Mutter, werden ihn durchbohren, wenn
er als Prophet auftritt. 4Und dann an jenem Tage wird sich jeder Prophet
seines Gesichts schämen, wenn er prophezeit, und man wird sich nicht mehr mit
dem härenen Mantel bekleiden um zu lügen. 5Und er wird sagen: ich bin kein
Prophet, ein Ackersmann bin ich, denn *der Acker ist mein Besitz* von meiner
Jugend an. 6Und sagt man zu ihm: was sind das für Striemen zwischen deinen
Händen? so sagt er: ich bin geschlagen im Hause meiner Buhlen.

---

ein Lügner ist vgl. Dtn 13_{6}ff. 18_{20}. אביו ואמו ילדיו zeigen, wie tief in jener Zeit die Abneigung gegen die Prophetie sitzt. דקר hat nicht die allgemeine Bedeutung „verwunden", sondern wie 12_{10} „durchbohren" = töten vgl. Dtn 18_{20}. v. 4 betont nicht, daß auch Jahve selbst es an einer Desavouierung dieser Proph. nicht fehlen lassen wird, denn ihre Gesichte und Prophetie werden sich nicht erfüllen vgl. Jer 28_{9}, so daß also בוש = zu schanden werden Ps 22_{6} $25_{2.3}$ u. ö., vielmehr spricht v. 4b dafür, daß בוש in seiner gewöhnlichen Bedeut. steht: sich schämen vgl. Ez 36_{32}: es kommt die Zeit, wo diese Propheten selbst sich ihrer Gesichte schämen werden. Zu בהנבאתו vgl. K. § 75nn. oo: entweder ist בְּהִנָּֽבְאוֹ oder בְּהִנָּבְאָתִי zu lesen. Dann wird niemand mehr Prophet sein wollen, sondern die einst solche Torheit begangen, weisen das v. 5 weit von sich, ja sie wollen nicht einmal Prophet gewesen sein. ואמר greift einen der v. 4 beschriebenen heraus, nicht aber ist der v. 3 von seinen Eltern Gerichtete Subj., so daß man dann דקר zu „verwunden" abzuschwächen gezwungen ist. Zu לא נביא vgl. Am 7_{14}. Auffallend ist die Begründung כי אדם הקנני, denn 1. findet sich sonst immer das Kal; 2. versteht man die geschraubte Art des Ausdrucks für den Gedanken: „ich bin von meiner Jugend an Sklave" nicht; 3. gibt dieser Gedanke weder eine rechte Begründung zum Vorhergehenden, noch begreift man wie der, welcher von Jugend auf Sklave war, als Prophet auftreten konnte, auch war doch nicht jeder Sklave Landarbeiter. Wenn er entlaufen war, so sollte man doch eine dahingehörige Notiz erwarten, und warum greift der Verf. einen derartigen singulären Fall heraus? Wellh. vermutet אֲדָמָה קִנְיָנִי statt אדם הקנני: „der Acker ist mein Besitz und Gewerbe von meiner Jugend auf". So gewinnen wir in der Tat eine gute Begründung des vorhergehenden Gedankens. — Fragt man ihn nach der Ursache seiner Striemen, so wird er v. 6 lieber erklären, daß sie der Lohn seines früheren Treibens waren, als daß er zugibt, daß sie mit seinem Prophetenberuf zusammenhängen. Offenbar ist hier an ähnliche Ritzungen zu denken, wie sie uns I Reg 18_{28} von den Baalverehrern im Zustand der Ekstase berichtet werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Haarmantel das Kleid der ärmeren Bauern war, weshalb der mit dem Haarmantel betroffene Nabi sich herauslügt (Duhm). Fraglich bleibt בין ידיך. Keil u. a. beziehen es auf die Narben in den innern Handflächen, was aber kaum so ausgedrückt werden konnte; Hitz. u. a. verstehen es nach Analogie von II Reg 9_{24} von den Narben auf der Brust, was jedenfalls eher zutrifft als die Erklärung Wellh.s: die Narben zwischen deinen Händen d. i. die vorliegen, die du nicht ableugnen kannst, das drückt der Hebräer anders aus. Zu dem hypothetischen Perf. ואמר vgl. K. § 112kk und zu מאהבי vgl. Hos 2_{7} Ez 16. אשר vor הכיתי ist nicht nach K. § 121a zu erklären, sondern es ist Konj. = כי und dient zur Einleitung der direkten Rede wie I Sam 15_{20} u. ö. — Es ist leicht ersichtlich, daß der v. 2 zum Ausdruck gekommene Gedanke mit v. 6 zum Abschluß gekommen ist. Die v. 7 folgende Aufforderung an das Schwert, sich wider Jahves Hirten zu erheben, läßt sich auf keine Weise mit c. 13_{1-6} in Zusammenhang bringen. Hitz. hat freilich unter dem Hirten den König verstanden, der Götzendienst und falsches Prophetentum begünstigt und beschützt hatte, aber das sind willkürliche Kombinationen, die in dem Text gar keinen Anhalt haben. Keil u. a. haben deshalb auch mit c. 13_{7} einen neuen Abschnitt begonnen und 13_{7-9} in engsten Zusammenhang mit c. 14 gebracht, was freilich ebenso wenig möglich ist vgl. unten.

14 [1]Siehe, ein Tag kommt von Jahve, da wird deine Beute in deiner Mitte geteilt. [2]Und ich versammle alle Völker wider Jerusalem zum Streit, und die Stadt wird eingenommen, die Häuser werden geplündert, die Weiber geschändet, und die Hälfte der Stadt geht in die Verbannung, der Rest des Volkes aber wird aus der Stadt nicht ausgerottet. [3]Dann wird Jahve herausgehen und wider jene Völker

---

IV. c. **14.** c. 14 ist ein neben dem vorherhergehenden völlig selbständiges Stück, ja gewissermaßen ein Gegenstück dazu, denn auch hier ist vom Kampf der Heiden wider Jerus. die Rede, freilich in ganz eigentümlicher Art, insofern hier darauf hingewiesen wird, daß Jahve erst, nachdem die Heiden Jerusalem erobert haben, zum Kampfe erscheint, um den Rest seines Volkes zu retten. Während aber dort von der inneren Umwandlung und der Entsündigung die Rede ist, bleiben diese religiösen Momente hier ganz außer Betracht und nur die äußeren Folgen der Königsherrschaft Davids werden berücksichtigt. Auch sonst zeigen sich mannigfache Abweichungen vgl. die Auffassung des Lebensstromes in 14_{8} mit 13_{1}ff. Offenbar sind aber auch diese Darlegungen in diesem Kap. 14 nicht völlig einheitlich, sondern zu dem ursprüngl. Kern 1–5. 12. 15–18 hat ein Späterer v. 6–11. 13. 14. 20. 21 hinzugefügt.

v. **1–5.** Der Prophet stellt den ihm eigentümlichen Ged. der Eroberung Jerusalems an den Anfang, und dann erst bringt er nach, daß Jahve alle Heiden wider Jerus. versammelt, sie erobern die Stadt, plündern die Häuser, schänden die Weiber und führen die eine Hälfte der Bewohner in die Gefangenschaft, zum Schutze der andern Hälfte aber erscheint Jahve und tritt auf die Spitze des Ölbergs, so daß dieser sich unter seinem Fuße spaltet, die eine Hälfte weicht nach Norden, die andere nach Süden, und in das also gebildete von Osten nach Westen verlaufende Tal fliehen die übrig gebliebenen Bewohner Jerusalems. Hierauf beginnt Jahve von allen Heiligen begleitet den Kampf gegen die Heiden.

v. **1b** ist offenbar Jerus. angeredet: statt seine Eroberung zu erzählen, wird sofort auf die Folge, das Teilen der Beute, hingewiesen. Keil u. a. haben 14_{1}ff. nur als weitere Ausführung zu 13_{7-9} ansehen wollen, letztere Verse aber stehen nach Keil u. a. mit c. 12_{1}–13_{6} in Verbindung. Es ist leicht einzusehen, daß diese ganze Auffassung unmöglich ist, weil 1. der Hirt, der 13_{7}ff. im Mittelpunkt steht, ebenso in c. 14 fehlt wie Jerus. in c. 13_{7}ff., das c. 14 im Vordergrund steht; 2. weil der Inhalt c. 14 von der Eroberung Jerusalems direkt dem in c. 12 widerspricht. Vielmehr beginnt c. 14_{1} ein selbständiges Stück, das sofort dadurch kenntlich gemacht ist, daß der Verf. einen der Hauptged. an die Spitze desselben gestellt hat. v. 2 bringt die Ereignisse nach die dem Teilen der Beute vorangehen. Auffallend ist, daß Jahve hier redendes Subj. ist, während v. 1 von Jahve geredet wird, nicht minder auffallend, daß 1b Jerus. angeredet wird, während v. 2 von Jerus. redet, weswegen Marti diesen v. 2 ausscheiden will. Aber es ist fraglich, ob für diese Art der Schriftstellerei, die sehr stark mit überkommenem Material arbeitet und bald da, bald dort Anleihen macht, diese Gründe genügend sind, auch sonst fehlt es uns in dieser spätern Literatur nicht an analogen Beispielen. Hier dürfte sich die Ausscheidung von v. 2 auch um deswillen nicht empfehlen, weil v. 3 בגוים האלה einen Vers mit ähnlichem Inhalt wie v. 2 voraussetzt. Marti streicht freilich auch diese Worte, aber durch diese Fortschneidung bleibt es rätselhaft, gegen wen dieser Kampf Jahves sich richtet. Die Erkenntnis, aus welcher Wurzel diese Vorstellung von den vor Jerus. versammelten Heiden hervorgewachsen ist, nämlich aus dem Bestreben, Jahves Ehre, die durch Jerus.s Eroberung in den Augen der Heiden gefährdet ist, wieder vor aller Welt herzustellen – diese Erkenntnis ist ganz verloren gegangen, man wird demnach eine ziemliche Spanne Zeit zwischen Ez 38f. und unsern Verf. legen müssen. Zu ל in 1a zur Bezeichnung des Urhebers bezw. der bewirkenden Ursache vgl. das ל bei Pass. oder Verben mit passiver Bedeutung K. § 121f. v. 3–5 erzählen, wie Jahve mit seinen Heiligen zur Errettung Jerus.s erscheint. Da Jerusalem in den Händen der Heiden ist, so kann Jahve nicht, wie bei Joel, vom Zion aus zur Rettung erscheinen, und Jerus. kann nicht die feste Zufluchtsstätte sein, vielm. kommt Jahve, wie v. 4 zeigt, vom Himmel her, und es

streiten wie zur Zeit, da er kämpfte am Tage des Streites. [4]Und seine Füße treten an jenem Tage auf den Ölberg, der östlich von Jerusalem liegt, und der Ölberg wird sich in der Mitte nach Osten und Westen spalten zu einem sehr großen Tal, und die eine Hälfte des Berges weicht nach Norden und seine andre Hälfte nach Süden. [5]Und es wird *verstopft* das Tal *Hinnom*, denn es reicht bis zu *ihm*, dann werdet ihr fliehen, wie ihr flohet vor dem Erdbeben zur Zeit

---

bedarf besonderer Veranstaltungen zur Rettung dieses Restes, auf die v. 4 hinweist. v. 3b weist auf die großen Kampf= und Siegestage Jahves in der Geschichte hin vgl. Ex 15_{3}ff. Jdc 5 Jes 9_{3} 10_{26} 58≁$_{11}$ u. ö. קְרָב ist ein Aramaism., der sich nur in Pss. Hi. und Koh. findet. Indem Jahve mit seinem Fuß den Ölberg berührt, spaltet sich unter ihm derselbe vgl. Jdc 5_{5} Mich 1_{3}ff. Na 1_{5} Hab 3_{6} Ex 19_{18} u. ö., und zwar geht der Spalt von Westen nach Osten, so daß der Ölberg sich in zwei Teile teilt, von denen der eine nach Norden, der andere nach Süden entweicht und dadurch ein großes Tal bildet v. 4. Zu גיא als stat. abs. vgl. K. § 93v. 128w Note. Nach Jos. Ant. XX, 8. 6 lag der Ölberg, der höher als der Zion war, 5 Stadien von Jerus. ביום ההוא fehlt in den babyl. codd. und ist als Zusatz zu streichen. Ob dasselbe auch von den näheren Bestimmungen über die Lage des Ölbergs gilt, ist fraglich. Hölscher hat sie mit der Vermutung zu retten gesucht, daß der Verf. vielleicht in Ägypten lebte, aber bei der fortdauernden Verbindung auch dieser ägypt. Juden mit Jerus. wird man wohl annehmen können, daß sie über die Lage des Ölbergs orientiert waren. Eher scheint mir Sellins Gedanke beachtenswert, daß diese Darstellung durch die eschatologische Tradition gefordert wurde, um damit anzudeuten, daß das Heil von Osten her kommt. Das Tal, das sich durch Spalten des Ölbergs bildet, ist offenbar das Kidrontal, an das auch bei dem Tal Josaphat Jo $4_{2.12}$ zu denken ist. Veranlassung zu der Vorstellung, daß hier sich das Endgericht vollziehen wird, wird wahrscheinlich die Tatsache gewesen sein, daß hier am Gichon im Kidrontal die vordavidische Kultstätte Jerus.s gewesen ist, wo צֶדֶק, der als Gott der König Zions bezw. Jerus.s war, verehrt wurde, daher wohl auch der Name für das Kidrontal עמק המלך Gen 14_{17} II Sam 18_{18}. Als David den Zion zur Kultstätte Jahves machte, ging das Prädikat des in älterer Zeit hier verehrten Gottes auf Jahve über, er wurde der מלך ציון und damit war wohl auch die Vorstellung von dem hier durch Jahve zu vollziehenden Gericht gegeben vgl. Gall „Über die Herkunft der Bezeichnung Jahves als König" (Festschr. für Wellh. S. 147ff.). v. 5 weist nun jedenfalls auf die durch das Erscheinen Jahves bewirkte Errettung, aber im Einzelnen bleiben manche Rätsel. Gewöhnlich versteht man גיא הרי von dem v. 4 erwähnten Tal, nur ist nicht recht zu sehen, was das הָרַי hier soll, da vorher von הר הזיתים die Rede war. Offenbar liegt eine Textverderbnis vor und es ist הנם st. הרי resp. הרם zu lesen, dies Tal hat in der Eschatologie eine Rolle gespielt Jer 7_{32} 19_{6}. Dies Tal reicht אל אצל. Der vorliegende Text gibt keinen uns verständlichen Sinn: häufig hat man in diesem אצל den Namen einer Örtlichkeit vermutet, doch läßt sich nicht erkennen, welchen Zweck eine derartige Ortsangabe hätte, jedenfalls paßt die Örtlichkeit בית האצל Mich 1_{11}, an die man gedacht hat, hier, wo es sich um einen Ort in der unmittelbarsten Nähe Jerusalems handelt, nicht her. Eher kommt man zum Ziel, wenn man das folgende ו heranzieht und אצלו liest vgl. Symm: dann wäre also von dem durch die Spaltung des Ölbergs geschaffnen Berg die Rede, der sich vor die Öffnung des Hinnomtales schiebt und es damit abschließt von Jerusalem und dies damit auch vor aller Unreinheit schützt, die dort im Hinnomtal ihren Sitz hat. Schwierigkeiten macht ונסתם. LXX hat dreimal וְנִסְתַּם bezw. נִסְתַּם gelesen, was auch von Bredenk. u. a. angenommen ist, aber jedenfalls für 5b mit Unrecht, weder sähe man ein, warum das erste ונסתם aufgenommen wird, noch wäre so מפני verständlich, letzteres spricht für die Richtigkeit der mass. Vokalisation in v. 5b. Anders ist das in 5a: hier haben LXX Chald. Symm., die babylon. codd. und cod. Erfurtensis 3 mit Recht וְנִסְתַּם gelesen, so daß der Satz ונסתם כי וגו' die Begründung dafür

ʿUzzijas, des Königs von Juda, und Jahve *dein* Gott zieht ein *und* alle
Heiligen *mit ihm*. 6 Und dann wird es weder *Hitze* noch *Kälte* noch *Frost*
geben, 7 und es wird ein Einziger Tag sein — er ist Jahve bekannt — weder

---

angibt, daß durch diese Katastrophe der Zugang zum גיא הנם verschüttet werden konnte. כאשר נסתם bis יהודה ist eine Glosse zu dem ersten falsch gelesenen ונסתם vgl. Am 1₁. Auffallend ist der Schluß des MT, insofern man eine Anrede an Jahve hier nicht erwartet. LXX und Syr. haben mit Recht עִמּוֹ gelesen und ebenso וְכָל. Aber auch אלהי ist auffallend, nach v. 1b ist die Vermutung wahrscheinlich, daß der Text durch Haplographie entstanden und אֱלֹהֶיךָ zu lesen ist. קדשים sind die Engel, die mit ihm zum Kampf erscheinen. Der Ausdr. ist wahrscheinlich nachexilisch vgl. Job 5₁ Ps 89₆. ₈ Dan 7₉f.; er findet sich freilich auch Dtn 33₃, aber hier ist der Text unsicher vgl. Baudissin Studien zur semitischen Religionsgesch. II, 5ff. und W. R. Smith Lect. on the Rel. of the Sem. 90. 132ff. v. 6—11 beschreiben die Veränderungen, die das Kommen des Tages Jahves in der Natur Palästinas hervorruft. Mit diesen Versen hängen 13. 14. 20. 21 zusammen. Wahrscheinlich stammen diese vv. 6ff. nicht aus derselben Feder wie v. 1—5, denn sie verlassen den Gedanken des Kampfes Jahves gegen die Heidenwelt, der 1—5 im Mittelpunkt stand, und erst v. 12 und 15—18 kehren zu dieser Gedankenreihe zurück. Deshalb wird Sellin Recht haben, wenn er als ältesten Bestandteil nur 1—5. 12. 15—18 ansieht, zu dem dann eine jüngere Hand 6—11. 13. 14. 20. 21 angefügt hat, sechs Gottessprüche, die Jahves Worte am großen Gerichtstage in Parallele setzen zu dem Sechs-Tagewerk am Anfang der Dinge, jedes der Werke wird mit dem והיה ביום ההוא eingeführt. v. 6f. beschreiben diesen Tag Jahves näher. Auffallend ist v. 6 insofern, als der damit eng zusammenhängende v. 7 den Tag offenbar als immerwährenden bezeichnen will. Köhl. Bredenk. u. a. haben freilich den Ged. in v. 7 gefunden: der Tag werde weder Tag noch Nacht sein d. h. ein Zustand unheimlicher grauenvoller Dämmerung, aber weder hätte dieser Ged. in dieser rein negativen Form so ausgedrückt werden können, noch begriffe man eine derartige Beschreibung, ist dieser Tag Jahves doch der Tag der Errettung für sein Volk, und wie schlösse sich v. 7b an diesen Ged. an? Noch viel weniger kann der Ged. der von Keil statuierte sein: die Naturordnung wird umgekehrt, der Tag gleicht der Nacht, und der Abend bringt das Licht, vielmehr bringt לא יום ולא וגו׳ die Erkl. zu והיה יום אחד, das man freilich nur als ein Tag, aber nicht als einzigartiger Tag (Keil u. a.) erklären darf, denn אחד läßt sich so weder durch Ez 7₅, noch durch Cnt 6₉ rechtfertigen: ein Tag wird es sein ohne den Wechsel von Tag und Nacht; so schließt sich auch allein 7b an: gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht sein vgl. Jes 30₂₆ 60₁₉f. Kann das aber allein der Sinn von v. 7 sein, so stößt sich damit v. 6: an jenem Tage wird kein Licht sein. Auch die folgenden Worte sind schwierig. Gewöhnlich liest man: יְקָרוֹת יְקִפָּאוּן und übersetzt: die Prächtigen werden zerrinnen (Keil u. a.), aber dabei fällt auf 1. die Inkongruenz von Subj. und Präd., 2. das Fehlen des ו vor יקרות und 3. ist sowohl קפא, das sonst = sich zusammenziehen ist, wie auch יקרות = Gestirne, nicht ohne Bedenken, jedenfalls reicht Job 31₂₆ zum Beweis für letzteres nicht aus. LXX Syr. Symm. haben hier Nomina gelesen und zwar offenbar וְקָרוּת וְקִפָּאוֹן „und Kälte und Frost", denn eine Nominalbildung יקרות zu קרר ist unmöglich, und zur Bildung קִפָּאוֹן vgl. זִכָּרוֹן usw.; mit dieser zum Teil auch vom Kere gebotenen LA gewinnen wir einen treffenden Sinn. Dann ergibt sich freilich auch von hier aus, daß אור unmöglich ist, denn „Licht" und „Kälte" können nicht nebeneinander gestellt sein. Vergleicht man v. 7, wo Tag und Nacht d. i. Licht und Finsternis gegenübergestellt sind, so erwartet man hier statt des Lichtes vielm. „Wärme, Hitze", in der Tat wird mit Wellh. חום st. אור zu lesen sein: wie kein Wechsel von Licht und Finsternis, so findet auch kein solcher von Hitze und Kälte statt. In v. 7 ist הוא יודע ליהוה wohl, wie Wellh. vermutet hat, „ein Stoßseufzer, gläubig und resigniert zugleich", der als Glosse auszuscheiden ist. Mit Marti ist wohl יָדוּעַ zu lesen. Die vorexilische Zeit dachte ganz anders

Tag noch Nacht, und zur Abendzeit wird Licht sein. [8]Und dann an jenem Tage gehen lebendige Wasser aus Jerusalem aus, deren eine Hälfte zum östlichen und deren andere Hälfte zum westlichen Meere läuft, im Sommer und im Winter werden *sie* vorhanden sein. [9]Und Jahve wird König über die ganze Erde, an jenem Tage wird Jahve einer und sein Name einer sein. [10]*Und dann an jenem Tage* wird das ganze Land sich zur Ebene wandeln von Geba' bis Rimmon südlich von Jerusalem, dies aber wird hoch und auf seiner Stätte bewohnt sein vom Benjaminstor bis zum früheren Tor, bis zum Ecktor, und vom Turm Ḥananels bis zu den

über den Anbruch des Tages Jahves. v. 8 weist auf die in jenen Tagen von Jerus. ausgehende Quelle, die offenbar im Anschluß an Ez 47 ein fester Bestandteil der eschatologischen Hoffnungen war vgl. 13_{1} Jo 4_{18}: bei Ez. geht die Quelle vom Tempel aus, der wie der Ausgangspunkt der relig. und sittl. Kräfte, so auch der der Fruchtbarkeit ist: diese Quelle befruchtet die Ostmark und macht das tote Meer gesund. Hier geht die Quelle von Jerus. aus und fließt nach Osten und Westen, so daß sie dem gesamten Lande Fruchtbarkeit gibt. Jirku hat daran erinnert, daß aus altbabylon. Götterbildern zwei Ströme Wasser fließen (bei Sellin zu v. 8). Wenn hier statt des Tempels Jerus. erscheint, so hat das vielleicht in den veränderten Verhältnissen seinen Grund: Ez. schrieb im Exil und schaut auf die mit dem Wiedererstehen des Tempels gegebene Erneuerung, unser Verf. schreibt zu einer Zeit, wo der Tempel längst wiedererstanden war, ohne daß die Tempelquelle zum unüberschreitbaren Strom geworden war vgl. Stade ZATW I, 81ff. קדמוני findet sich nur bei späteren Schriftstellern. Am Schluß des v. ist doch wohl יהיו zu lesen (Wellh.), zu dem מים Subj. ist. Dann wird Jahve v. 9 König über die ganze Welt d. h. als solcher anerkannt und verehrt. Mit Rücksicht auf כל הארץ v. 10 wollten Keil u. a. כל הארץ auch hier von Palästina verstehen, aber die sich so ergebende Aussage wäre in diesem Zusammenhange ziemlich nichtssagend, vielm. muß der Ausdruck hier die ganze Erde bezeichnen: der Besiegung der Heidenwelt, gegen die Jahve eingeschritten ist v. 3f., entspr. die Anerkennung Jahves als Herrscher durch diese besiegte Heidenwelt vgl. Jes 2_{2}ff. Mich 4_{1}ff. 5_{3}f. v. 9b scheint in direktem Gegens. zu Mal 1_{11}ff. zu stehen, wo der Ged. ausgesprochen wird, daß die Heiden Jahve unter anderm Namen dienen, so daß die von diesen dargebrachten Opfer im Grunde ihm gelten: demgegenüber hebt unser Verf. hervor, wie Jahve Einer ist und als solcher auch auf Erden anerkannt wird, was seinen Ausdruck in dem einen Jahve-Kultus findet. v. 10 weist auf die Umgestaltung des ganzen Landes: während das ganze Land ringsum zur Ebene wird, liegt Jerus. allein hoch und erhaben da, eine Darstellung, die viell. auf Jes 2_{2}ff. 40_{4}ff. und Mch 4_{1}ff. zurückgeht. Wahrscheinlich ist zu Beginn von v. 10 והיוה ביום ההוא, das jeden neuen Zug sonst einleitet, ausgefallen (Sellin). Durch מגבע לרמון נגב ירושלם wird כל הארץ als das Land Juda bestimmt, denn jene Worte eng mit כערבה zu verbinden (Umbr. u. a.) ist unmöglich, da zwischen diesen Orten keine ערבה war. Letzteres ist aber Bezeichnung für das Blachfeld des Jordan, das sogen. Ghôr, so daß der Ged. ist: das Land soll so fruchtbar werden wie dies Ghôr (Hitz.-Stein., Keil u. a.), zugleich betont das Wort, daß das jetzige Gebirgsland zur Ebene wird, nur Jerus. allein, die Wohnstätte Jahves, des Königs der Welt, liegt auf hohem Berge. גבע ist der nördlichste Grenzort Judas II Reg 23_{8}, jetzt ǵeba' auf der Ebene südl. von der Suwênit-Kluft vgl. Baed. Pal.[3] S. 120f. רמון, das durch seinen Zusatz von jenem nördl. Rimmon Jos 19_{13} unterschieden wird, ist das an der Südgrenze Palästinas Jos 15_{32} 19_{7} Neh 12_{29}, wohl = עין רמון = heut. Umma er-Rammāmīn nördlich von Beerseba vgl. Robinson Pal. III, 213. Zu der Form ראמה = רָמָה vgl. קָאם Hos 10_{14}. K. § 72p, und zu ישבה תחתיה vgl. 12_{6}. למשער וגו׳ bestimmen den Umfang der Stadt, wie er offenbar wohl zur Zeit des Verf. bestand. שער בנימין Jer 37_{13} 38_{7} ist schwerlich identisch mit שער אפרים II Reg 14_{13} Neh 8_{16}, das sich in der Nordmauer befand und zwar wahrscheinlich noch auf der Höhe, denn dann hätte der Verf. von diesem Punkt aus sich nach Osten und Westen gewandt, eine umständl. Art des Ausdrucks, die er doch leicht hätte durch Nennung der End-

Königskeltern. [11]Und sie werden darin wohnen, und kein Bann wird mehr ein-
treten, und Jerusalem wird in Sicherheit daliegen. [12]Und das wird der Schlag
sein, womit Jahve alle Völker, die wider Jerusalem stritten, schlägt: ihr Fleisch
wird er vermodern lassen, während sie noch auf ihren Füßen stehen, ihr Auge
soll in seiner Höhle vermodern, und ihre Zunge soll in *ihrem* Munde vermodern.
[13]Und dann an jenem Tage wird ein großer von Jahve gewirkter Schrecken
unter ihnen entstehen, und einer wird die Hand des andern ergreifen,

---

punkte im Osten und Westen vermeiden können, vielm. ist das Tor wohl weiter im Osten zu suchen und viell. mit dem Schaftor identisch vgl. ZDPV VIII, 282. שער הפנים lag wahrscheinlich an der Westecke dieser nördl. Mauer = שער הפנה II Reg 14$_{13}$ Jer 31$_{38}$ in der vorexil. Zeit. שער הראשון ist offenbar erläuternde Glosse zu שער הפנים. Daß שער הראשון identisch ist mit שער הישנה Neh 3$_{6}$ 12$_{39}$, wird stark bezweifelt, da letzteres das alte, das erstere das frühere d. i. vorexilische Tor bedeutet. מגדל חננאל befand sich wahrscheinlich an der Nordostecke der Stadt in der Nähe des Schaftores vgl. Neh 3$_{1}$ 12$_{39}$, während יקבי המלך wohl im Süden bei dem königl. Garten lagen, der offenbar in der Nähe des Palastes Davids Neh 12$_{37}$ vgl. I Reg 1$_{33}$ zu suchen ist, demnach wäre hier die Ausdehnung der Stadt von Norden nach Süden angegeben, während vorher es sich um die Ausdehnung von Osten nach Westen handelt. Marti hält die Worte עד מקום bis חננאל für Einschub, einmal sei „vom Benjaminstor bis zur Stätte des Tores הראשון, bis zum Ecktor und vom Turm Chananel zu den Königskeltern" keine gute Bestimmung der Ausdehnung der Stadt, da nur die Nord- und die Ostgrenze angegeben sind, sodann weist er darauf, daß ממגדל חננאל עד שער הפנה sich auch Jer 31$_{38}$ in einem ähnlichen Text findet. Er vermutet daher, daß diese Worte als Randglosse unserer Stelle beigeschrieben waren und in verkehrter Ordnung und in versehrtem Zustand (הפנים st. הפנה und ומגדל st. ממגי) in den Text gerieten und daß auch עד מקום שער הראשון sekundär ist, vielleicht beigegeben, weil das Ecktor, das damit erklärt werden soll, zur Zeit des Glossators nicht mehr existierte (vgl. ZDPV VIII 281). Ohne diese beanstandeten Worte gibt der Text gut die Ausdehnung von Norden nach Süden an. Die Bewohner dieser Stadt werden nicht mehr in das Exil müssen v. 2, sondern in Jerus. wohnen, wo kein Bann sie treffen wird, ein abermaliges Vernichtungsgericht ist ausgeschlossen. **v. 11.** Der Verf. knüpft in bezug auf letztere Verkündigung an ältere Vorstellungen an: schon Jeremja 25$_{9}$ hatte gedroht: und ich banne sie und mache sie zum Entsetzen usw., daran knüpft Jes 43$_{28}$ an und ähnlich schloß Mal 3$_{24}$. וישבו בה ist vermutlich aus וישבה in v. 10 bezw. v. 11b entstanden (Marti). **v. 12** bringt die Fortsetzung zu v. 1—5, die Vernichtung der wider Jerus. kriegenden Heiden, aber nicht mit den Waffen des Krieges, sondern durch Seuchen, die über sie kommen. Die Suff. der 3. Pers. Sing. stehen in distributivem Sinn vgl. Hos 4$_{8}$; K. 145m. Zum Inf. abs. המק statt des verb. fin. vgl. K. § 113ee, besser wird man הֵמַק lesen vgl. parall. Gl. Statt בפיהם ist offenbar בפיהו zu lesen (Wellh.), wie durch לשונו gefordert wird. Zum Inhalt des v. vgl. Ez 38$_{22}$. Der Ged. von v. 12 findet seine Forts. in v. 15, denn כֵּן geht deutlich, wie auch der Schluß von v. 15 beweist, auf v. 12: wie die Menschen, so gehen auch die Tiere zu Grunde, welche sich im heidnischen Lager befinden. Diese eng zusammengehörenden Verse werden jetzt durch v. 13f. getrennt, die mit v. 6—11 zusammengehören, aber wahrscheinlich schon die vv. 1—5. 12. 15 voraussetzen: war vorher die von Jahve gesandte Seuche das Mittel, die Feinde zu vernichten, ist es nun der von Jahve gesandte sinnverwirrende Schrecken, so daß einer sich wider den andern erhebt und sie sich gegenseitig vernichten. מהומת־יהוה ist der von Jahve gesandte sinnverwirrende Schrecken vgl. Jes 10$_{10}$ 11$_{7}$ Jdc 7$_{22}$ Jes 22$_{5}$ vgl. 12$_{4}$ I Sam 5$_{11}$. Dem Zusammenhang entspr. kann das Ergreifen der Hand des einen durch den andern nur den Zweck des Kampfes haben, wie das der Schluß des Verses noch deutlicher sagt vgl. Jdc 7$_{22}$ II Chr 20$_{23}$ Ez 38$_{21}$. Auffallend ist עלתה, das sich so von יד nie findet, vielmehr sollte man והיתה erwarten, doch scheinen die Verss. schon ebenso gelesen zu haben, auch sonst

und des Einen Hand wird sich wider die des Nächsten erheben. 14Und
auch Juda wird wider Jerusalem streiten, und dahingerafft werden die
Schätze aller Völker ringsum: Gold und Silber und Kleider in sehr großer
Menge. 15Und ebenso wird der Schlag gegen die Rosse, Maultiere, Kamele und
Esel und wider alles Vieh in jenen Lagern sein, ebenso wie dieser Schlag.
16Und alle, die von den Völkern übrig geblieben sind, die wider Jerusalem zogen,
werden von Jahr zu Jahr hinaufziehen, um den König Jahve der Heerscharen an-
zubeten und das Hüttenfest zu feiern. 17Und die von den Völkern der Erde nicht
nach Jerusalem hinaufziehen, um den König Jahve der Heerscharen anzubeten, über
die wird kein Regen kommen. 18Und wenn das Volk der Ägypter nicht hinaufzieht

---

wird wohl leblosen Dingen ein עלה zugeschrieben. v. 14a führt den Ged. des gegenseitigen Vernichtungskampfes, offenbar in Erinnerung an c. 12, mit Rücks. auf Juda und Jerus. aus, der Vers wird Interpolation von demselben sein, von dem die entsprechenden Verse in 12$_{2.5.7}$ herrühren. Keil, Stade u. a. haben בירשלם lokal fassen und die Heiden als Obj. des Kampfes der Judäer ansehen wollen, aber dieses Obj. hätte doch irgendwie angedeutet werden müssen, vgl. Ex 17$_{8}$, worauf man sich gewöhnlich beruft. Bei jener von Keil, Stade u. a. vertretenen Erkl. von v. 14a würde sich auch die LA וְאָסַף (LXX) empfehlen; anders ist das bei der allein wahrscheinlichen Auffass. von v. 14a, ihr entspr. wird man bei der LA וְאֻסַּף bleiben müssen. In v. 14b klingen Ged. wie Ez 39$_{10}$ nach. Das כמגפה הזאת ist wohl nicht wegen der zu großen Entfernung von v. 12 gesetzt (Marti), sondern das Wort bezieht sich auf v. 14: wie die Menschen der Vernichtung anheimfallen, so auch Tiere, tatsächlich ist es nach dem כן überflüssig. v. 16–19 heben die Wirkungen heraus, welche das Gericht und der Anbruch des Gottesreiches auf die übrig gebliebenen Heiden haben wird: alle Jahr zum Hüttenfest ziehen sie nach Jerus., um den König Jahve der Heerscharen anzubeten. Es sind Erwartungen, die sich unter dem Einfluß von Jes 2$_{2}$ff. Mch 4$_{1}$ff. gebildet haben, aber freilich charakteristisch sind für den Geist der Zeit, in der unser Stück entstanden ist: während nach Jes 2$_{2}$ff. Mch 4$_{1}$ff. die Völker nach Zion pilgern, damit Jahve sie belehre, gehen sie nach unserm Verf. nach Jerus. — um das Laubhüttenfest zu feiern, eine Anschauung, die durchaus begreiflich ist in einer Zeit, in der die Festwallfahrt nach Jerus. von der größten Bedeutung für die Verbindung der jüdischen Diaspora mit Jerusalem war. v. 16 setzt voraus, daß nicht alle Heiden, die wider Jerus. gezogen sind, von dem Vernichtungsgericht getroffen werden, sondern daß ein Teil, offenbar unter dem Eindruck der Taten Jahves, sich zu ihm bekehrt: diese שארית der Heidenwelt entspr. so der שארית·Israels bei Jes. Zu dem vorangestellten כל הנותר bringt ועלו das Präd., und zu והיה als Einführung des zukünftigen Ereignisses vgl. K. § 112y. Grade die Feier des Hüttenfestes wird gefordert, weil dies ja ohne Zweifel das Wichtigste unter den Erntefesten gewesen ist, darum auch „das Fest" schlechthin vgl. Hos 9$_{1}$ff., die Forderung an allen Erntefesten in Jerus. zu erscheinen, war natürlich praktisch undurchführbar vgl. Jes 66$_{23}$. Es ist übrigens auch das bedeutungsvoll, daß auch noch in dieser Zeit die enge Verknüpfung der Religion mit der Natur deutlich heraustritt: wie die Natur die Grundlage, so ist der Natursegen das Ziel der Religion. Es wirkt bis in diese späte Zeit die Religionsauffassung der alten Zeit, eines Hosea u. a. nach. Wenn Keil u. a. behaupten, daß das Laubhüttenfest in Betracht komme als Dankfest für die gnädige Bewahrung Israels auf seiner Irrfahrt durch die Wüste und für seine Einführung in das verheißene Land voll herrlicher Güter, wodurch es zum Schattenbild der Seligkeit im Reiche Gottes wurde, so wird diese Behauptung sofort durch v. 17f. widerlegt: der Dank für den empfangenen Segen Gottes ist die Bedingung für neu zu empfangenden, darum geht der leer in der Zukunft aus, der jenen Dank unterläßt. הגשם kommt lediglich als unerläßl. Vorauss. für die Fruchtbarkeit in Betracht: bleibt der Regen aus, gibt es keine Ernte. v. 18 nimmt auf Ägypten Rücksicht, das des Regens nicht

und kommt, so wird über sie der Schlag nicht kommen, womit Jahve die Völker
geschlagen, welche *gegen Jerusalem herangezogen sind*. 19Das wird die Strafe
Ägyptens und die Strafe aller Völker sein, welche nicht hinaufziehen, das Hüttenfest
zu feiern. 20An jenem Tage wird auf den Schellen der Rosse stehen: heilig Jahve,
und die Töpfe in Jahves Hause werden den Opferschalen vor dem Altar
gleichen. 21Und jeder Topf in Jerusalem und in Juda wird Jahve der Heer-

---

in der gleichen Weise wie die andern Völker bedarf, da seine Fruchtbarkeit von der Nilüberschwemmung abhängig ist. Die Heraushebung Ägyptens aus der Völkerwelt erklärt sich vielleicht aus der in Ägypten besonders großen Diaspora, die nicht immer mit den palästinensischen Juden in Einklang war vgl. die Funde in Elephantine. Bei dem jetzigen Text von v. 18 ergeben sich freilich erhebliche Schwierigkeiten, denn gewöhnlich sieht man in ולא עליהם den Nachs., zu dem הגשם zu ergänzen sein soll, aber 1. ist das nicht ohne Bedenken, 2. wäre der Ged. auffallend, da der Regen für Ägypten keine besondere Bedeutung hat, 3. macht der Anschluß von תהיה וגו׳ Schwierigkeiten, ein derartiges asyndetisches תהיה ist in jedem Fall auffallend, 4. begriffe man auch die besondere Heraushebung Ägyptens nicht. Mit LXX Syr. ist לא vor עליהם zu tilgen und ועליהם zu lesen: so ergibt sich in der Tat ein klarer Sinn: Auch die Ägypter werden von Gottes Schlag getroffen wie die andern Völker. Woran der Verf. bei המגפה gedacht, ist freilich bei dem jetzigen Text schwer zu sagen. Wahrscheinl. ist an den Schlag v. 12 zu denken vgl. das את כל הגוים bezw. את כל העמים einiger codd., das an v. 12 erinnert. Das wird um so wahrscheinlicher, wenn Duhms Vermutung zutrifft, daß der urspr. Schluß in v. 18 lautete: אשר יעלו על ירושלם, denn jetzt ist die völlige Identität von v. 18fin. und 19fin. auffallend. Da vorher nur von einer מגפה die Rede war, die über die gegen Jerus. gezogenen Gojim kam, kann nur an diese gedacht werden, durch irrtüml. Identifizierung von v. 18fin. und 19fin. ist dieser Sinn verwischt. In v. 19 muß חטאת natürlich im Sinn der Strafe gebraucht sein vgl. Num 32 23 Jes 5 18. Dann werden die Rosse, die sonst kriegerischen Zwecken dienten und ein Gegenstand des Hasses Jahves und der Propheten waren und darum mit Vernichtung bedroht wurden vgl. 9 10 10 5 Mch 5 9 u. ö., Jahves Eigent. sein und seinen Namen auf ihren Schellen tragen, die offenbar als klirrende Metallplättchen zum Zwecke der Dämonenabwehr bestimmt zu denken sind vgl. Ex 28 36. Damit ist von selbst gegeben, daß sie ihren widergöttl. Zwecken entzogen sind. v. 20. 21 betonen die Heiligkeit des neuen Jerusalem, in dem alles heilig sein wird. Meist findet man hier den Sinn: die Töpfe im Tempel werden so heilig sein wie die Opferschalen, mit denen die Priester das Opferblut am Altar auffingen. Aber heilig waren die einen wie die andern; freilich haftet dem Blut eine besondere Heiligkeit an, aber bekanntlich galt ja auch das Fleisch gewisser Opfer später als hochheilig, so daß jedes irdene Gefäß, in dem es gekocht wurde, zerbrochen werden mußte vgl. Lev 6 17ff. Wellh. hat daher das tert. comp. in v. 20a in der Größe gefunden: die Töpfe werden so groß sein wie die Opferschalen. Diese Erklärung ist aber mit Recht mit der Begründung abgelehnt, daß damit hier ein dem Zusammenhang völlig fremder Gedanke eingetragen wird: nicht um die Größe, sondern nur um die Heiligkeit handelt es sich hier. Deshalb wird es richtig sein, v. 20 als Glosse anzusehen: der Glossator wollte wenigstens den Tempelkrügen einen Vorzug vor den nun auch heilig gewordenen rofanen Krügen sichern, darum stellt er jene nun den Opferschalen gleich. v. 21 läßt sich in der Tat mit einem gewissen Recht für diese Auffass. geltend machen: denn wenn hier darauf hingewiesen wird, daß die in Jerus. zusammenströmenden Opfernden Töpfe aus Jerus. und Juda nehmen werden und nehmen können, um darin ihre Opfer zu kochen, so beweist das klar, daß v. 16ff. offenbar der Anlaß für diese vv. 20f. gewesen sind: die ungeheure Zahl der Opfernden erfordert besondere Maßregeln: alle Töpfe in Jerus. und Juda werden Jahve heilig sein und so verwendbar für kultische Zwecke. Freilich wird man sich hüten müssen in v. 21 bei den vorliegenden Worten stehen zu bleiben: der dem Verf. im Sinne liegende Ged. ist offenbar doch der, daß dann in jener Zeit Jerus.

scharen heilig sein, und alle Opferer werden kommen und von ihnen nehmen und darin kochen. Und kein Schacherer wird mehr an jenem Tage im Hause Jahves der Heerscharen sein.

überhaupt heilig sein wird vgl. Jo 4 17, ein Ged., der in mannigfachen Variationen zum Ausdruck kommt vgl. Jer 31 40 Jes 60 20 61 6 62 12 66 21. Die besondere Form des Ged. ist durch v. 16 ff. veranlaßt. Der Schluß von v. 21 klingt an Jo 4 17 an, während aber dort von זרים die Rede ist, die Jerus. nicht betreten sollen, heißt es hier, daß hinfort kein כנעני in Jahves Hause sein soll. עוד bildet wohl den Gegensatz zur Gegenwart des Verf., in der ein solcher Unfug noch bestand. Vgl. zu כנעני 11 7. 11 und zu v. 21b vgl. Mt 21 12. Ob dieser v. 21b noch zum ursprünglichen Bestand gehört, ist fraglich: „Der Gedanke v. 21b läßt sich wohl mit der Betonung der Heiligkeit des Tempels verbinden, aber berührt doch eine etwas andere Seite dieses Begriffs" (Marti). Übrigens höchst beachtenswert ist die Stellung, die auch hier c. 14 Jerus. einnimmt, es steht so durchaus im Mittelpunkt, daß Juda daneben nur als ziemlich bedeutungsloses Appendix in Betracht kommt.

Maleachi.

§ 1. Das Buch Maleachi.

Das Buch Maleachi ist in dem vorliegenden Bestand nicht intakt überliefert. Zwar haben wir fremde Zusätze nur in 2 11. 12 und 3 22–24, aber der ursprüngliche Zusammenhang ist mehrfach gesprengt. Wir haben, wie Sellin richtig gesehen hat, drei enger zusammengehörige Abschnitte, nämlich:

1. c. 1 2–5 3 6–12 2 10–16. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Haß gegen Esau: Jahve hat sein Land zur Wüste gemacht, und selbst wenn die Edomiter die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie abermals zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, daß Jahve groß ist über die Grenzen Israels hinaus 1 2–5.

Die Fortsetzung folgt in 3 6–11 bezw. 12, die in ihrer jetzigen Stelle unmöglich sind, weil sie Zusammengehöriges unterbreiten. Sellin sieht mit Recht in 3 6 ff. die Fortsetzung zu 1 2 ff., erst durch diese Verse empfangen 1 2 ff. ihre rechte Pointe: sie weisen auf Israels Undank, mit dem es diese Liebe vergolten hat, indem es ihn betrogen hat bei der Zehntenabgabe. Kehrt es reuig um zu ihm, so wird Jahve ihr Land wieder in Fruchtbarkeit segnen.

1 3 2 10–16. M. eifert gegen die Ehen mit ausländischen Weibern, die ja einer fremden Religion zugehören. Dadurch wird das Heiligtum Jahves entweiht, deshalb sollen solche Frevler aus der Gemeinde ausgerottet werden. Zugleich bedroht er die, welche ihre israelitischen Weiber grundlos entlassen und so Jahves Zorn herausfordern, der der Zeuge und Rächer des Frevels ist. Solch Verhalten verstößt gegen die Liebe und Treue, die sie einander als Kinder Eines Vaters sich schuldig sind. Haben die Weiber ihnen Nachkommen geschenkt, so fehlt jeder Grund, sich von ihnen zu trennen. Solche Treulosigkeiten gegen die Weiber sind die Ursache der Leiden, die über sie gekommen sind und ihnen beweisen, daß Jahve ihre Opfer

nicht gnädig annimmt. Dem Inhalt nach gehört dieser Abschnitt mit 1 2–5 3 6–12 zusammen, wahrscheinlich folgte er auch ursprünglich auf diesen Abschnitt und ist erst von diesem getrennt, als 3 6–12 von seiner ursprünglichen Stelle abgetrennt wurde. (Sellin): wie in 1 2–5 3 6–12 von einer Untreue Jakobs gegen Jahve die Rede ist, so auch hier in 2 10–16: diese Untreue zeigt sich in der Entlassung der Weiber der Jugend.

2. 1 6–14 2 1–9. 1) M. wendet sich gegen die Priester, welche es an der schuldigen Liebe und Ehrfurcht gegen Jahve, ihren Vater und Herrn, fehlen lassen: sie bringen minderwertige Opfer dar in der Meinung, daß das für Jahves Tisch gut genug sei. Das ist um so schlimmer, als aller Orten in der Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, nur Israels Priester entweihen ihn durch ihre schlechten Gaben. Solche Opfer kann Jahve nicht gnädig annehmen. Zugleich wendet sich M. gegen die Betrüger unter den Laien, welche verkümmerte Tiere darbringen, während sie männliche aus ihren Herden gelobt haben v. 6 – 14. 2) 2 1–9. Jahve wird deshalb der Priester Segen in Fluch wandeln. Einst gab Jahve infolge seines Bundes mit Levi ihm Leben und Heil, auch Ehrfurcht, daß er sich vor ihm demütigte. Auf seinen Lippen war Weisung der Wahrheit, und Betrug fand sich in seinem Munde nicht. Wie anders ist das bei ihnen, die durch ihre Weisung viele zu Fall gebracht und durch ihr ganzes Verhalten den Bund mit Levi verderbt haben! Darum hat Jahve sie auch bei dem Volke verächtlich gemacht 2 1–9.

3. 2 17 – 3 5. 13–21 1) richten sich gegen die Ungeduldigen, welche aus der Verzögerung des Tages Jahves den Schluß ziehen, daß Jahve wohl gar Gefallen an dem Bösen habe. Jahve wird seinen Engel vor sich her senden, damit der ihm den Weg bereite, danach wird der Herr selbst zu seinem Tempel kommen und der Engel des Bundes, dessen Kommen sie herbeisehnen. Jahve wird dann ein Läuterungsgericht halten, zunächst über die Söhne Levis, damit sie Jahve Opfer in Gerechtigkeit darbringen, und Jahve wieder wie einst an solchen Opfern Wohlgefallen habe. Danach wird er als Ankläger wider alle Frevler auftreten, die schnell von seinem Gericht ereilt werden (2 17—3 5). 2) 3 13–21 ist dem Abschnitt 2 17ff. parallel: M. straft die Rede der ungeduldigen Frommen, welche meinen, es sei umsonst, Jahve zu dienen, man müsse vielmehr die übermütigen Frevler glücklich preisen, da ihnen alles gelingt; selbst wenn sie Jahve auf die Probe stellen, kommen sie ohne Schaden davon. Aber Jahve hat ein Merkbuch, in das er die Namen der Frommen geschrieben hat. Sie werden am Tage, wo er eingreifen wird, sein Eigentum, und er wird gegen sie milde sein wie ein Vater gegen seinen lieben Sohn. Dann werden sie erkennen, was für ein Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen ist. Denn diese Gottlosen werden zur Spreu, die Jahves Tag verbrennt, dagegen den Frommen geht die Sonne der Gerechtigkeit auf, die ihnen Heilung bringt. Sie werden dann fröhlich sein und die Gottlosen zertreten.

3 22–24 fordern des Gesetzes Moses eingedenk zu sein und bringen einen Nachtrag zu 3 1: Jahve wird den Propheten Elia vor sich hersenden, damit er das Herz der Söhne den Vätern und das der Väter den Söhnen zuwende, damit Jahve nicht das Land mit dem Banne schlage.

Eine umstrittene Frage ist die nach der Form, in der das Buch abgefaßt ist. Schon Marti hatte seiner Zeit behauptet, daß es in vierstichischen Strophen gedichtet sei. Budde ist dieser Anschauung sehr scharf entgegengetreten, er warf M. vor, daß nur mit großer Gewaltsamkeit sich diese Theorie durchführen lasse, namentlich nehme

er Streichungen vor, die nur in dieser Theorie ihren Grund haben. Sellin hat im Gegensatz zu Budde Martis Ansicht sich angeeignet und mit gutem Recht. Die „willkürlichen" Streichungen, die der Theorie zu Liebe erfolgt sind, beziehen sich ausschließlich auf das אמר יהוה צבאות bezw. אמר יהוה d. h. auf Formeln, in bezug auf die die Abschreiber sich starke Freiheiten erlaubt haben, wie die Überss. beweisen. Die anderen Verse, die ausgeschieden sind, sind es auf Grund sehr ernster andrer Gründe. Innerhalb der Strophen herrscht ziemliche Freiheit: wir haben meist Doppeldreier, aber auch Doppelzweier und Doppelvierer, gewöhnlich entsprechen sich aber in bezug auf den Rhythmus die parallelen Stichen.

§ 2. Über den Verf. und die Zeit seiner Wirksamkeit.

Unser Buch wird in der Überschrift genannt משא דבר י׳ אל ישראל ביד מלאכי. Danach hat man sich gewöhnt, Maleachi als Verf. unsers Buches anzusehen. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Überschrift nicht von dem Verf. des Buches selbst herrührt, sondern auf dieselbe Hand zurückgeht, von der Sch 9 1 12 1 stammen: alle drei Überschriften haben das nur an diesen Stellen sich findende משא דבר י׳ vgl. zu Sch 9 1. Ist dieser Schluß richtig, so ist es sehr fraglich, ob מלאכי der eigentliche Name des Verf. unsers Buches ist, sondern sehr wahrscheinlich ist dies מלאכי vom Verf. der Überschrift aus 3 1 genommen, eine Eigentümlichkeit, die wir mehrfach bei der Bildung von Überschriften beobachten können vgl. Jes 22 1 u. ö. Schon LXX und Targ. haben מלאכי nicht als nom. propr. gefaßt, und bis in die neueste Zeit ist diese Anschauung mit Recht verteidigt. Läßt sich mit Grund diese Ansicht nicht mehr bestreiten, so muß man zugeben, daß uns der Verf. völlig unbekannt ist, da innerhalb des Buches sich der Name desselben nicht findet. Bachmanns Versuch, den Namen festzustellen, ist als gescheitert anzusehen vgl. zu 1 1.

Über die Zeit, in der dasselbe geschrieben ist, erhalten wir aus der Überschrift keine Auskunft, wir sind vielmehr darauf angewiesen, aus den Andeutungen des Buches dieselbe zu bestimmen. Gewöhnlich pflegt man die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit des Nehemia als die Zeit der Entstehung anzusehen. Man beruft sich dafür 1. auf die 2 10 ff. sich findende Polemik gegen die Ehen mit heidnischen Weibern, gegen die bekanntlich auch Nehemja kämpfte vgl. 2 10 ff. Neh 13 23 ff. Dagegen hatte sich freilich auch schon Esra gewandt vgl. Esr 9 f., dennoch sei es nicht ratsam, mit unserem Buch in die Zeit vor Ankunft des Nehemia zu gehen, weil 2. unser Buch mit seinem Tadel der nachlässigen Entrichtung des Zehnten auffallend mit Neh 13 10 ff. übereinstimme; überhaupt die Art, wie Mal. vom Gesetz Mosis rede 3 22 und auf genaue Erfüllung seiner einzelnen Bestimmungen dringe, habe die Bekanntmachung des Gesetzes durch Esra und die Verpflichtung des Volkes darauf Neh 8—10 offenbar zur Voraussetzung. Aber keiner dieser Gründe ist zwingend für diese Bestimmung der Zeit des Mal. Was die Ehen mit heidnischen Weibern betrifft, so ist erst durch Interpolation diese Polemik in unsern Text gekommen, der urspr. Text weiß davon nichts vgl. zu 2 11. In bezug auf die Zehntenablieferung an das Heiligtum stimmt unser Buch freilich mit den Forderungen des Neh. und denen von P, während bekanntlich das Deut. von einer solchen Ablieferung des Zehnten an den Tempel zu Jerusalem noch nichts weiß, sondern nur fordert, daß der Zehnte in jedem dritten Jahr „dem Leviten, der in deinen Toren ist" gegeben werde vgl. zu 3 6 ff. Die Frage ist nur, ob diese Übereinstimmung

zwischen Mal. und Neh. sich nur aus der Annahme erklärt, daß unser Buch der Zeit des Neh. angehört und die Kanonisierung von P voraussetzt, oder ob sie sich auch anders verstehen läßt. Die letztere Möglichkeit wird sich zunächst nicht bestreiten lassen: die sämtlichen vom Deut. abweichenden Forderungen in P sind ja nicht völlig neu und von P erst erfunden, sondern zum Teil knüpft P ohne Zweifel an schon vorhandene Forderungen bezw. Anschauungen an, wie das ja eine Vergleichung von P mit Ezechiel über allen Zweifel erhebt. So kann das auch in bezug auf diesen Punkt gewesen sein. Die Entscheidung, ob diese Möglichkeit nun in der Tat hier zutrifft, wird durch zwei Gründe gegeben: 1. durch die Tatsache, daß Mal. in Übereinstimmung mit dem Deut. die Priester durchaus בני לוי nennt vgl. 2 4f. 3 3. Wäre unser Buch in der Tat nach der Kanonisierung von P entstanden, wodurch die Ansprüche der בני צדוק d. i. der alten Tempel-Priesterschaft auf alleiniges Priesterrecht legalisiert wurden, so wäre diese Bezeichnung der Priester als בני לוי 3 3 gradezu unbegreiflich. 2. Auch 3 22, worauf sich noch Steiner beruft, schließt ebenfalls für unser Buch die Zeit nach Kanonisierung von P aus. Wenn hier 3 22 von dem Gesetz Moses als dem am Horeb gegebenen die Rede ist und als Inhalt desselben חקים ומשפטים genannt werden, so beweisen diese gerade für die deuteronomische Gesetzgebung charakteristischen Ausdrücke, daß unser Buch in eine frühere Zeit als die oben angegebene gehören muß. Man wird nach alledem kaum zweifeln können, daß unser Buch in der Zeit kurz vor Esra bezw. vor der Kanonisierung des Gesetzes unter Esra entstanden, und daß es so aus der Vorbereitung auf die Wirksamkeit von Esra und Nehemja zu begreifen ist. Aus dieser Zeit läßt sich sowohl 1 8 als auch 1 2ff. verstehen: jener פחה ist eben der persische Landpfleger und das in 1 2ff. erwähnte Gericht über Edom bezieht sich auf ihre Verdrängung durch die Araber vgl. zu 1 2ff.

Völlig anders ist die Anschauung, die Winckler zuletzt zur Geltung zu bringen versuchte. Nach ihm ist das Buch bisher gründlich mißverstanden, denn tatsächlich gehört unser Buch nicht in die Zeit vor Kanonisierung des Gesetzes unter Esra, sondern es führt uns die Zustände vor Augen, die unmittelbar der Erhebung der Frommen unter den Makkabäern vorhergehen; wir stehen in der Zeit der Hellenisierungsversuche unter Jason und Menelaus: die בני לוי, gegen die Mal. polemisiert, sind die damalige Tempelpriesterschaft, welche um den Altardienst sich nicht kümmerte, sondern mit Verachtung des Tempels und Vernachlässigung der Opfer auf den Ringplatz lief vgl. II Mak 4 13. Die Denkschrift der Frommen, auf die 3 16 Bezug nehme, hänge wahrscheinlich mit der Anklage zusammen, die man gegen Menelaus beim Oberkönig erhoben hatte II Mak 4 43; nach dem ursprünglichen Text 3 11 sei vom Erbauen einer Kultstätte für einen fremden Gott die Rede, ja in 2 12 habe wahrscheinlich an Stelle von יהוה der Name desselben, Meschammem-el, gestanden; 2 13. 16 sei gewiß der Adonis-Tammuzkult gemeint usw. Bei der Erklärung dieser einzelnen Stellen ist auf diese Anschauungen Wincklers Rücksicht genommen und sie als das erwiesen, was sie wirklich sind, willkürliche Kombinationen einer ungezügelten Phantasie. Zudem würde auch diese Hypothese schon an den aus der Kanongeschichte sich ergebenden Gründen scheitern: da der Anhang 3 24 schon in JSir 48 10 benutzt ist, so ist diese Ansicht W.s unmöglich, unser Buch muß vor der Makkabäerzeit vorhanden gewesen sein vgl. die Einleitung zum Dodekapropheton sowie die zu Nahum und Habakuk.

§ 3. Charakteristik und religiöse Bedeutung des Buches.

Stärker als Haggai und Zacharja zeigt unser Buch den großen Abstand von der vorexilischen Prophetie: während die alten Propheten mitten im Leben standen und wirkten, und ihre Reden nichts als der Niederschlag ihrer prophetischen Tätigkeit sind, voll poetischen Schwunges und meist auch in dichterischer Darstellung, ist diese urwüchsige Volksberedsamkeit hier ganz verschwunden, wir haben eine Darstellung, welche den Charakter des Schulvortrags an sich trägt: ein allgemeiner Satz wird öfter an die Spitze gestellt, der im Folgenden verwertet wird vgl. 12. 6. 10. 17 36. 13, und mit Hilfe eingestreuter Fragen vollzieht sich die weitere Entwicklung 12. 6f. 214. 17 37f. 13, wie das ähnlich in der Mischna der Fall ist. Aber bei aller Anerkennung der starken Verschiedenheit M.s von den älteren Propheten, die Volksredner im besten Sinne des Wortes waren, geht man doch zu weit, wenn man behauptet, daß M. lediglich schriftstellerisch und überhaupt nicht öffentlich gewirkt habe. Sellin hat demgegenüber auf die verschiedene Stellung, die M. der Zukunft gegenüber einnimmt, hingewiesen. Während er in der ersten Reihe mit der Möglichkeit einer Umkehr des Volkes rechnet, ohne daß es zu einer Katastrophe gekommen wäre vgl. 310ff., nimmt die zweite eine Aufhebung des Bundes mit Levi d. h. seine völlige Verwerfung in Aussicht vgl. 24ff., geht die dritte von dem Gedanken aus, daß der Anbruch des Tages Jahves unmittelbar bevorstehe vgl. 38ff. 18ff. Diese Verschiedenheit läßt sich schwer begreifen, wenn wir es bei unserm Buch lediglich mit einem schriftstellerischen Produkt zu tun haben, wohl aber, wenn wir hier den Niederschlag seiner Anschauungen verschiedener Zeit vor uns haben, die dann später in unserm Buch vereinigt sind.

Den Abstand von der alten Prophetie zeigt auch der ganze Gedankenkreis, in dem unser Verf. sich bewegt. Vor allem tut sich das in der andern Wertung des Kultus und in der andern Stellung der Priester kund. Um der minderwertigen Opfer willen ist der Fluch Jahves über das Land gekommen; wenn sie Jahve reine d. i. vollwertige Opfer bringen, wird Jahve seinen Segen wieder über sie ausschütten, und ihr Land wird ein Land des Wohlgefallens sein vgl. 36ff., durch ihre schlechten Opfer haben die Priester den Namen Jahves entweiht 112. Doch würde man dem Verf. Unrecht tun, wenn man in ihm einen Verteidiger des Opfers als opus operatum sähe, das Wesentliche ist ihm nicht die äußere Gabe, sondern die in der rechten Form zum Ausdruck kommende Gesinnung. Weil sie parteiisch sind bei der Weisung und viele zu Falle gebracht, haben sie den Bund Levis verderbt, und Jahve hat sie verächtlich gemacht beim Volk 28f. Wie anders war das einst mit Levi, mit dem Jahve einen Bund geschlossen 25ff. In der Zeichnung des Gegensatzes zwischen den Priestern von Einst und Jetzt zeigt sich, daß jedes historische Bewußtsein von der Stellung, welche die Propheten, vor allem ein Hosea und Jeremja, einst zu den Priestern eingenommen haben, diesem Manne verloren gegangen ist. — Eigentümlich ist des Verf. Stellung einerseits zu Edom, dem er mit glühendem Haß gegenübersteht vgl. 12ff., und zu den Ehescheidungen 210ff. und andrerseits zu den Heiden überhaupt, behauptet er doch, daß Jahves Name vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang groß ist und allerorten seinem Namen reine Opfer dargebracht werden vgl. zu 111, so daß er Judas Opfer gut entbehren könne, wenn sie ihm nicht in rechter Ehrfurcht dargebracht werden. Von dieser Stellung zu den Heiden aus erklärt sich auch seine eigenartige Auffassung vom

Charakter des Tages Jahves. Während bei Hag. und Zach. uns der Gedanke vom Heidentum als der gottfeindlichen Weltmacht entgegentritt, und das Gericht am Tage Jahves wesentlich Vernichtungsgericht dieser heidnischen Weltmacht ist vgl. Hag 2_{5}ff. $_{21}$ff. Zch 1_{15} 2_{1}ff. 6_{1}ff., erscheint das Gericht bei Mal. durchaus als innerjüdisches vgl. 2_{17}ff. 3_{13}ff. Es sind das unleugbare Widersprüche, die aus den Zeitverhältnissen verstanden sein wollen: unter dem Eindruck des furchtbaren Gerichts, das über Juda gekommen und dessen Nachwirkungen man in den Tagen des Hag. und Zach. noch schwer genug empfand, bildete sich die Anschauung jener Propheten, während jetzt diese Eindrücke durch mehr denn ein halbes Jahrhundert allmählig verwischt sind, so daß auch die schroffe Stellung zu den Heiden immer mehr schwindet, und Äußerungen wie einerseits 1_{11} und andrerseits 2_{10}ff. verständlich werden. Nur der Haß gegen die Edomiter blieb derselbe, psychologisch völlig erklärbar, weil einerseits das Bewußtsein der Stammesverwandtschaft den Frevel der Edomiter ganz anders beurteilte wie den der andern Völker, und weil andrerseits diese Edomiter einen bedeutenden Teil des einst Juda gehörigen Landes im Besitz hatten. Jedenfalls beweist diese Stellung M.s zu den Heiden, wie weit er davon entfernt ist, Vertreter des starren engherzigen Nomismus zu sein.

Mit Hag. und Zach. berührt sich unser Verf. auch in der eigentümlichen Wertung des Tempels: wie dort alle Sünde in der Vernachlässigung des Tempelbaus gipfelt, so wird hier alle Sünde als Entweihung des Heiligtums angesehen; wie dort aller Segen darum fehlt, weil Jahve noch immer nicht in seinem Volke wohnt, und die Vollendungszeit kommt, wenn Jahve in seinen Tempel einzieht, so ist es ähnlich hier: alle Übel der Gegenwart haben schließlich ihren letzten Grund darin, daß Jahve noch immer nicht zu seinem Tempel gekommen ist, er wird aber bald kommen, nachdem er seine Boten vor sich hergesandt hat 3_{1}ff. Als charakteristisch für unser Buch sei auch auf die Klagen der Frommen über die ausbleibende Vergeltung, über den Widerspruch zwischen ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit und ihrem äußern Ergehen aufmerksam gemacht. Es tritt uns hier also dasselbe Problem wie in verschiedenen Psalmen vgl. 37. 49. 73 und vor allen Dingen im Job entgegen, ein Problem, das die Ausbildung des Individualismus voraussetzt, die durch Deuterojes. und Ezechiel erfolgte. — Was den Gottesbegriff Mal.s angeht, so ist in dieser Beziehung nicht nur 3_{1} von Bedeutung, dessen מלאך הברית die Anfänge der Ausbildung der Angelologie zeigt, was mit der zunehmenden Scheu im Zusammenhang steht, den im Himmel thronenden Majestätischen in die Dinge dieser Welt hineinzuziehen vgl. das zu Hagg. und Zach. Bemerkte § 3, sondern vor allem der Gedanke Jahves als des Vaters und Schöpfers der Juden. Aus dieser Idee leitet Mal. die Unzulässigkeit der Treulosigkeit ab, die sich in der Entlassung ihrer Weiber zeigt. Eigentlich ist diese Argumentation aus dem Begriff des Schöpfers keine zutreffende, sie erklärt sich wohl aus dem Umstande, daß der seit dem Exil zu allgemeiner Geltung gekommene monotheistische Gottesbegriff als fester Bestandteil der religiösen Gedankenwelt dieser Zeit zugehörte, ohne daß er aber ein wirklich lebendiges Glied derselben gewesen wäre und damit auch eine klare Erkenntnis der in ihr liegenden Gedankenwelt geschaffen hätte. — Durchaus eigenartig ist des Verf. Stellung in bezug auf die Ehe, insofern sich hier die neutestamentliche Auffassung von der Unauflöslichkeit derselben anbahnt: Mal. fordert, daß sie gegen ihre Weiber als Mütter von זרע אלהים nicht treulos seien und sie entlassen, Gott sei der Zeuge und Rächer der an dem Weibe verübten Treulosigkeit. Wie in bezug auf seine

Stellung zu den Heiden, so ist er auch in bezug auf die Ehe über die Anschauungen des Deut. hinausgegangen und hat sich denen des NT. genähert.

§ 4. Literatur.

L. Reinke 1856. A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1865. W. Boehme in ZATW VII, 210ff. J. J. S. Perowne (Cambridge Bible) 1893. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen 1894 S. 109ff. Torrey The prophecy of Malachi Journ. of Society for Bibl. Lit. 1898 S. 1ff. Winckler Altoriental. Forschungen II, 3 S. 531ff. Böhmer Kirchl. Wochenschr. 1902 Nr. 22f. E. Sievers Metrische Studien I Textproben 1901 S. 498ff. Altestamentl. Miscellen IV, 1905. T. K. Cheyne Crit. Bibl. II 1903 S. 194ff. K. Marti in Kautzsch' Bibel 1910. K. Budde in ZATW 1906 S. 17ff. Procksch nachexilische Propheten 1917.

---

1 [1]Ausspruch des Wortes Jahves an Israel durch Mal'aki.

[2]Ich habe euch mit meiner Liebe umfaßt, spricht Jahve. | Ihr sagt: inwiefern hast du uns mit deiner Liebe umfaßt? || Ist nicht Esau Jakobs Bruder? | Spruch

---

v. 1. Zu der Überschrift vgl. zu Zch 9_1 12_1. Stammen die Überschriften an diesen drei Stellen von derselben Hand, durch die drei Anhänge an das Dodekapropheton angefügt sind, so ist es sehr wahrscheinlich, daß auch unser Buch wie 9_1ff. ursprünglich namenlos ausgegangen ist, und der Name מלאכי aus 3_1 von dem Verf. der Überschrift entnommen ist. LXX las offenbar ביד מלאכו, wahrscheinlich hat erst ein Späterer daraus mit Rücks. auf 3_1 מלאכי gemacht. Nach Bachmann soll ein gewisser Kaleb das Buch geschrieben haben, er beruft sich dafür auf LXX, die außer MT noch hat θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν, das Übersetzung sein soll von וּשׂימו בלב, eine Verderbnis aus ursprüngl. וּשְׁמוֹ כָּלֵב. Der Fehler dieser Konj. liegt in dem angenommenen שׂימו בלב, das sich nur an den Text der LXX anschließt, vgl. dazu Matthes ZATW XXIII S. 126. Zu c. 1 vgl. Sievers Metrik S. 498f.

1, 1. c. 1, 2–5. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Haß gegen Esau: Jahve hat Edoms Land zur Wüste gemacht. Selbst wenn sie die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie wieder zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, daß Jahve groß ist über die Grenzen Israels hinaus. Dem Mal. charakteristisch ist die hier zuerst uns entgegentretende Art von Rede und Gegenrede, die aber lediglich schriftstellerische Form ist, und ein Zeugnis des Abstandes dieses Propheten von den älteren mitten im Volksleben stehenden Proph.: während wir in den Schriften dieser letzteren den Niederschlag wirklich gehaltener Reden vor uns haben, bildet Mal. den Anfang jener Schriftstellerei, die sich hernach in der Mischna fortsetzt. Diese Verse 2–5 machen den Eindruck eines Torso, man sieht nicht recht, wo der Verf. hinaus will. Deshalb verdient die Vermutung Sellins Einl.[3] S. 133 Beachtung, daß die eigentl. Forts. zu diesen Versen in 3_{6-11} vorliegt, in der Tat bieten diese Verse die rechte Ergänzung.

Obgleich Esau Bruder Jakobs war, die von ihnen abgeleiteten Völker Brudervölker vgl. Am 1_{11} Dtn $23_{8.9}$, so hat doch Jahve eine völlig ungleiche Stellung zu beiden: Jakob liebt er, Esau hat er gehaßt v. 2, und zwar hat sich das in einer offenbar in der jüngsten Zeit geschehenen Verheerung von Edoms Gebiet offenbart v. 3. Marti vermutet, daß צבאות hinter נאם יהוה gestanden hat. Da נאם יהוה sich nur an dieser Stelle findet, so ist Budde eher geneigt, in diesen Worten einen späteren Einschub zu sehen, doch scheinen mir Buddes

Jahve Zebaoths ‖ — und ich habe Jakob mit meiner Liebe umfaßt, | [3]Esau aber mit
meinem Haß, ‖ und ich habe seine Berge zu einer Einöde gemacht | und sein Erbe
zu Steppenwohnsitzen. ‖ [4]Wenn Edom spricht: wir sind zerstört | aber wollen die
Trümmer wieder aufbauen, ‖ so spricht Jahve der Heerscharen: | sie werden bauen,
aber ich werde zerstören, ‖ und man wird sie „Land des Frevels" nennen | und
„Volk, dem Jahve auf ewig zürnt". ‖ [5]Eure Augen werden es sehen, und ihr werdet
sprechen: | Jahve ist über das Gebiet Israels hinaus groß. ‖

Bedenken gegen die Annahme von Vierzeilern nicht begründet. Mit Recht hat man v. 4 gegen die Anschauung geltend gemacht, daß hier auf Ereignisse ferner Vergangenheit Rücksicht genommen sei vgl. Raschi, Ew. Umbr., nur wenn es sich um die jüngste Vergangenheit handelt, ist das Wort der Edomiter verständlich. Welches Ereignis der Schriftsteller vor Augen hat, ist fraglich. Keil denkt an die von den Chaldäern angerichtete Zerstörung, aber weder wissen wir über eine solche etwas — Jer 49, das von Jeremja offenbar nicht herrührt, kann zum Beweis nicht herangezogen werden (gegen Keil) —, noch ist eine solche bei der Stellung, die die Edomiter damals zu den Juden und Chaldäern eingenommen haben, wahrscheinlich; sodann würde auch der eben aus v. 4 geltend gemachte Grund gegen eine solche Auffassung sprechen, und endlich ließe sich mit Recht geltend machen, daß damals ohne Zweifel ja Jakob von einer ganz andern Zerstörung betroffen war als Edom. Wellh. hat an die Araber gedacht, welche seit dem Beginn des 6. Jhdts. gegen Norden vorzurücken begannen. Vielleicht nimmt schon Zephanja vgl. 2 7. 14 auf sie Rücksicht, jedenfalls nennt Jeremja zuerst ihren Namen; Ezechiel verkündet den Ammonitern und Moabitern die Vernichtung durch die Araber 25 4. 5. 10; in Neh 2 19 6 1 wird גֶּשֶׁם הָעַרְבִי bezw. גַּשְׁמוּ vgl. 6 6 erwähnt. Wahrscheinlich bezieht sich auch Obadja 1ff. auf dies Vordringen der Araber nach Edom, wenngleich vielleicht nicht auf dieselbe Phase der Eroberung, denn es ist wahrscheinlich, daß sie nicht mit einem Mal erfolgt ist. In v. 3 ist תַּנּוֹת auffallend, das von Ges. nach LXX Syr. im Sinn von „Wohnungen" gefaßt ist, doch ist diese Bedeut. sehr fraglich. Neuere haben es meist als identisch mit תַּנִּים erklärt, aber auch das ist bedenklich, teils wegen des geschraubten Ausdrucks, teils wegen der sonst sich nie findenden Femininform. Stade vermutet, daß תנות verderbt sei aus נְאוֹת bezw. נוֹת vgl. LXX Syr. Zu der Verbindung נאות מדבר vgl. Jer 9 9 Ps 65 13 u. ö. Diese LA, die durch LXX Syr. gestützt wird, erklärt leicht die Entstehung des MT, der durch Dittographie von לת entstanden ist. M. beanstandet die Konj. ohne zureichenden Grund, er schlägt vor נְתַתִּי לְ, was aber in den Verss. keine Stütze hat, auch läßt sich von hier aus die Entstehung des MT schwerer verstehen. In תאמר v. 4 ist Edom als Land gedacht, das Land aber wird oft als die Mutter der Bewohner vorgestellt. Von der Wurzel רשש findet sich Jer 5 17 das Poel, vielleicht ist hier st. רֻשַּׁשְׁנוּ das Poal zu vokalisieren. In 4b scheint LXX וְקָרָא gelesen zu haben. Sievers und Marti sehen עד עולם aus metrischen Gründen als Zusatz an. Zu גבול רשעה vgl. Zch 5 11: Als Land des Frevels d. h. als solches, in dem רשעה wirkt, ist es von Gottes Zorn getroffen. Israel wird es mit eignen Augen ansehen d. h. erleben v. 5. יגדל ist nicht Juss. sondern einfache Aussage, die allein in den Zusammenhang paßt, und מֵעַל ist nicht „über, oberhalb" (Keil), was ebenfalls durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, sondern „über — hinaus": Jahves Macht ist nicht auf Israel beschränkt. So stark auch der monotheistische Gottesbegriff in diesen und ähnlichen Stellen durchblickt, der Verf. ist doch durchaus Vertreter des Partikularismus: Jahves über die Grenzen Israels hinausreichende Macht wird doch allein zu Israels Gunsten von ihm geltend gemacht vgl. 2 12 u. a. St. So schnell wie unser Verf. dachte, kam das Gericht über Edom nicht, vielmehr hat es noch nach dieser Zeit eine hohe Blüte erlebt.

2. c. **1, 6—2, 9.** M. wendet sich gegen die Priester, welche Jahve minderwertige Opfer darbringen in der Meinung, daß sie für Jahves Tisch gut genug sind (v. 6—14).

[6]Ein Sohn ehrt *seinen* Vater | und ein Knecht *fürchtet* seinen Herrn. || Wenn ich nun Vater bin, wo ist meine Ehre, | und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir? || spricht Jahve der Heerscharen zu euch, | ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet. || Ihr sagt: womit haben wir deinen Namen verachtet? | [7]Ihr bringt auf meinen Altar unwürdige Speise. || Ihr sagt: womit haben wir *sie* unwürdig gemacht? | Weil ihr sprecht: Jahves Tisch ist gering zu achten. || [8]Wenn ihr ein blindes Tier zum Opfer darbringt, so schadet es nichts, | und wenn ihr ein lahmes und krankes darbringt, so schadet es nichts. || Bringe es doch deinem Statthalter, | wird er *daran* Gefallen haben oder auf dich Rücksicht nehmen? || spricht Jahve der Heerscharen. || [9]Und nun suchet Gott gnädig zu stimmen, daß er sich

---

Darum wird Jahve diese Priester verwerfen, die dadurch, daß sie ihrem großen Vorfahr so unähnlich sind, den Bund Levis verderbt haben. Deshalb wird Jahve sie verächtlich machen bei dem ganzen Volk.

In v. 6 folgt die Anrede an die Priester absichtlich erst nach den Fragen, um so umsomehr bei den überraschten Priestern die Wucht dieser negativen Fragen zur Geltung zu bringen. Durch Haplographie ist hinter אב ein ו ausgelassen. Aus der Frage איה מוראי und der Übers. der LXX ergibt sich, daß nach ועבד ausgefallen ist יִירָא; zugleich zeigt der Zusammenhang, daß eben die Priester Jahves בנים und עבדים sind, ein Zeugnis für die bedeutungsvolle Stellung, welche sie jetzt einnehmen infolge der andern Wertung, die der Kultus in dieser nachexilischen Zeit auch nach der proph. Anschauung annimmt vgl. zu Zch 3_{7}ff. Zu בן יכבד אב vgl. Ex 20_{12} Dtn 5_{16}. Zu den Plur. אדניו und אדנים vgl. K. § 124i. Aus Gründen des Metr. ist wohl צבאות zu streichen. ואמרתם setzt nicht בוזי fort (Hitz. Keil u. a.), sondern fügt wieder die Gegenrede an wie v. 2 u. ö. v. 7 erläutert das Tun der Priester in der Form der einfachen Aussage und gibt so die Antwort auf die Frage v. 6 fin. Natürlich steht לחם im allgemeineren Sinn vom Opfer überhaupt vgl. Lev 21_{6}, und zugleich beweist die Vergleichung von 7a und 7b, daß מזבח י׳ und שלחן י׳ identisch sind, bekanntlich findet sich bei Ezechiel diese Ausdrucksweise vgl. Ez 41_{22}. Gewöhnlich wird מגאל übers. durch „verunreinigt" = מגעל vgl. Jes 59_{3} Zph 3_{1}. Dem Zusammenhang entsprechender ist offenbar die Übers. „unwürdig": die nachher erwähnten blinden und lahmen Tiere gelten nicht ohne weiteres als unrein, sie sind מגאל wegen der Gesinnung derer, die sie darbringen. Esr 2_{62} ist von der Ausscheidung Einiger aus dem Priestertum die Rede, weil sie als „unwürdig" d. h. nicht zum Priestertum berechtigt angesehen werden. Ist das aber die Bedeutung von לחם מגאל, dann paßt dazu nicht die folgende Frage. Wellh. tilgt daher die Frage, so daß also באמרכם sich direkt an 7a anschließt: ihre Verachtung Jahves liegt darin, daß nach ihrer Meinung die geringwertigsten Opfertiere für den Altar gut genug sind. Diese Lösung empfiehlt sich aber um deswillen nicht, weil die dem באמרכם entsprechenden Sätze in v. 12 und 2_{17} nicht die Entschuldigung, sondern die Schuld selber bezeichnen. Budde will das zweite ואמרתם beseitigen und במה גאלנוך an die Frage am Schluß von v. 6 anschließen, da er den Satz ומגישים וגו׳ an den Schluß von v. 7 rückt. Offenbar aber stehen מגאל mit dem in der folgenden Frage sich findenden Verbum in Beziehung. Deshalb wird es geraten sein, mit LXX Graetz גֵּאַלְנוּהוּ zu lesen, so gewinnen wir einen völlig befriedigenden Text. v. 8 bringt die Ausführung zu v. 7. Blinde oder lahme Tiere durften nicht geopfert werden Dtn 15_{21}, ebenso kranke oder mit einem Fehler behaftete Lev 22_{22}ff. אין רע drückt jedesmal die Meinung der Priester aus: es ist kein Unrecht, es schadet nichts. 8b weist die Einrede als töricht ab: selbst der Landpfleger würde sich derartige Abgaben nicht gefallen lassen. Nach v. 10. 13 2_{13} ist mit LXX cod. Alex. zu lesen: הירצהו. Der Schluß אמר י׳ צ׳ ist aus Gründen des Metr. zu tilgen. v. 9 steht in enger Verbindung mit 8b und enthält eine ironische Aufforderung: versucht's mit solchen Gaben, die ein Statthalter abweist, bei Gott! (Orelli) v. 8b. Zu חלה פני אל im Sinn

unserer erbarme! | Weil von eurer Hand solches geschehen ist, kann er auf euch
Rücksicht nehmen? || spricht Jahve der Heerscharen. || [10]Daß doch Jemand unter
Euch lieber gleich die Türen schlösse | und ihr nicht umsonst mein Altarfeuer ent-
zündet! || Ich habe kein Gefallen an euch, | spricht Jahve der Heerscharen, und
ein Opfer von eurer Hand will ich nicht. || [11]Denn vom Sonnenaufgang bis zu ihrem
Untergang | ist mein Name unter den Völkern groß, || und an allen Orten wird ge-
opfert meinem Namen | und werden dargebracht reine Opfer, || denn groß ist mein Name

---

von „opfern" vgl. Zch 7_2. ואת weist auf v. 7. 8a, und zu dem Ausdruck מידכם וגו׳ vgl. Jes 50_{11}. Der Satz מידכם היתה זאת ist ein Zwischensatz, der die Größe ihres Frevels herausheben soll. Budde vermutet, daß vorher כי ausgefallen ist, LXX hat ויחננו, das Budde an den Schluß des Verses setzen möchte. Aus der Vergleichung von v. 8b und v. 9b folgt, daß מכם פנים nur ein andrer Ausdruck für פניכם ist, gewählt viell. wegen des Zusammenhangs mit מידכם im parallelen Satz, nicht aber kann מכם kausal sein (Köhl. Keil u. a.), denn es handelt sich nicht darum, daß Jahve um ihretwillen andern nicht gnädig sein kann, sondern daß er ihnen nicht gnädig sein kann. Auch im folgenden weist M. darauf hin, daß sie durch ihr Verhalten Jahve dazu zwingen sie zu verwerfen. In Form der negativen Frage wird auf die notwendige Folge hingewiesen, die sich aus diesem ihrem Verhalten für sie ergibt. Zu streichen aus Gründen des Metr. ist אמר י׳ צ׳ (Marti). — **v. 10—14.** Dies Opfer ist um so zweckloser, als überall in der ganzen Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, während sie ihn mit ihren Opfern entweihen. Zur Frage als Ausdr. des Wunsches in v. 10 vgl. Job 19_{23} II Sam 15_4 Ps 4_7 u. ö. vgl. K. § 151a. Zu גם vgl. K. § 153. Fraglich ist der Sinn des Satzes. Gewöhnlich versteht man die Türen von denen des innern Vorhofes und das Erleuchten des Altars vom Anzünden des Altarfeuers, so daß sich hier der Ged. fände, daß statt solcher Opfer lieber das Opfern überhaupt unterbliebe. Gegen diese Erklärung hat Wellh. freilich Bedenken erhoben: weder könnten die דלתים ohne weiteres die Tempeltore sein, noch begriffe man, wie das Anzünden des Altarfeuers ein Erleuchten des Altars genannt werden könne. Aber angesichts der spätjüd. Sprache vgl. Num. r. 11, 212d Levy Neuhebr. Wörterbuch I, 44f. kann an dieser Bedeutung von האיר המזבח = „das Feuer auf dem Altar unterhalten" kaum gezweifelt werden, Wellh. verweist übrigens jetzt selbst auf Jes 27_{11} 50_{11}. Daß aber in diesem Zusammenhang דלתים von den Türen des Tempels zu verstehen ist, kann keine ernstliche Schwierigkeit sein. Wir bleiben bei der Erkl.: daß doch Jemand unter Euch die Türen schlösse und ihr nicht umsonst das Feuer meines Altars entzündetet, denn solch Opfer ist schlimmer als kein Opfer. Aus Gründen des Metr. ist אמ׳ י׳ צ׳ zu streichen. Klar ist 10b: Jahve hat weder an ihnen Gefallen, noch an ihren Opfern. Natürlich ist מנחה hier wie überhaupt bei Mal. das Opfer vgl. I Sam 2_{17} Zph 3_{10} u. ö. **v. 11ff.** begründen v. 10b, und zwar kann der Ged. kaum ein andrer sein: Jahve habe kein Gefallen an ihnen und ihren Opfern, denn obgleich alle Heiden an allen Orten Jahve ehren und reine Gaben darbringen, verunehren ihn Israels Priester durch Darbringung minderwertiger Gaben und schlechter Opfer. Es ist klar, daß v. 12 den Gegens. zu v. 11 bildet, und grade durch diesen Gegens. empfängt v. 12 erst seine volle Bedeutung. Noch Keil hat freilich mit älteren Exegeten v. 11 von der Zukunft verstehen wollen: er findet hier eine Hinweisung auf die Verehrung, welche dem Namen des Herrn von allen Völkern der Erde zu teil werden wird, und in ihr zugleich eine Andeutung, daß das Reich Gottes von den Juden, die den Herrn verachten, genommen und den Heiden, welche Gott suchen, gegeben werden wird. Aber diese Auffass. scheitert daran, daß 1. die einfache Auss. in v. 12a גדול שמי בגוים nicht von der Zukunft verstanden werden kann, und 2) an dem unleugbaren Gegens.: בכל מקום מקטר וגו׳ und ואתם מחללים: da in letzterem Satz ohne Zweifel eine Aussage über ihr gegenwärtiges Verhalten liegt, so kann auch der dazu gehörige Gegens. sich nur auf die Gegenwart beziehen vgl. auch zu v. 14fin. Freilich nicht so, daß damals schon an allen Orten der Erde sich Proselyten befunden hätten, welche die Größe

unter den Völkern, | spricht Jahve der Heerscharen. 12 Ihr aber entweiht ihn, ||
indem ihr sprecht: Jahves Tisch sei unwert | und gering zu achten ist seines *Altars*
Speise. || 13 Ihr sprecht: siehe, was ist das für eine Mühsal! | Und ihr blast *sein
Feuer* an, || spricht Jahve der Heerscharen, und dann bringt ihr *blinde* und
lahme und kranke Tiere, | und ihr bringt die Opfergabe dar, kann ich an solchen

---

des Namens Jahves anerkennen und ihm reine Opfer darbringen (Ewald u. a.), davon wissen wir nichts, das ist auch, wenn wir die Zeit erwägen, in der unser Buch wahrscheinlich geschrieben ist, unmöglich, endlich fordert auch das בכל מקום neben בגוים eine andere Auffassung, vielmehr kann der Sinn nur sein: von den Heiden werde Jahves Name hochgehalten. Wellh. bemerkt mit Recht, daß sich v. 11 nur so erklären lasse, daß der Verf. den Monotheismus in den heidnischen Religionen anerkenne. In dieser Zeit sei bei Phöniziern, Samariern und Juden gleichzeitig die Bezeichnung „der höchste Gott" aufgekommen. Neben dem Haß gegen die Edomiter, der freilich historisch bedingt ist, nimmt sich diese Weitherzigkeit gegen das Heidentum merkwürdig aus. Völlig unversehrt ist v. 11 übrigens nicht erhalten. Neben מקטר wird מגש meist als Glosse angesehen, die mit Rücks. auf v. 8 eingefügt sei, aber das ist nicht wahrscheinlich, da der Zweck dieser Glosse nicht zu erkennen ist. Der Fehler ist wohl durch falsche Setzung des Waw vor מנחה entstanden, es gehört vor מגש; מקטר, das vielleicht besser als Part. Pu. zu lesen ist, da vor P gewöhnlich Pi. und Pu. gebraucht werden, steht nicht vom Anzünden des Rauchopfers, sondern vom Verbrennen des Opfers überhaupt vgl. zu Am 4 5. Der Nachdruck liegt auf טהורה, was natürlich nicht besagen will: den gesetzl. Regeln entsprechend, sondern מנחה טהורה bildet den Gegens. zu לחם מגאל: es sind vollwertige Opfer, insofern sie im Gegens. zu Isr.s Priestern das Beste geben, was sie besitzen. Der Schluß hebt noch einmal heraus, wie es zu solchen Opfern gekommen ist, weil Jahves Name als groß erkannt ist. א׳ י׳ צ׳ ist wieder zu tilgen, denn der zum vorhergehenden Satz gehörige Stichos ist der erste Satz von v. 12. v. 12 betont den Gegens. Die beiden schon v. 7 gebrauchten Begriffe מגאל und נבזה wechseln hier, ein Beweis, daß sie im wesentlichen identisch sind vgl. zu v. 7. Fraglich ist וניבו. Gewöhnlich wird das erkl.: sein d. i. des Tisches Ertrag, aber es ist völlig unerfindlich, wie das Opfer des Altares Frucht oder Ertrag genannt werden kann. Offenbar ist das Corrigendum ניבו neben der Korrektur נבזה stehen geblieben und wohl ונבזה zu lesen, während Budde ומזבחו st. וניבו und Sellin כֻּלּוֹ st. אָכְלוֹ vorschlägt. Zu אכלו, dessen Suff. natürlich auf ארני geht, vgl. לחם in v. 7. v. 13 setzt den Ged. von v. 12 fort. מתלאה wird gewöhnl. als Kontraktion aus מה־תלאה gefaßt vgl. Jes 3 15 K. § 37 c also: was für eine Mühsal ist es! Zu dem Fragewort nach הנה vgl. Ps 133 1. Der Sinn kann aber nicht sein: dies Opfer zu essen koste Mühe, man sei es fast nicht im stande (Hitz.), sondern offenbar ist an den Altar bezw. Altardienst zu denken, er ist ihnen eine Last. הִפַּחְתֶּם ist viell. am ehesten mit נפחתי Hag 1 9 zusammenzustellen, viell. ist es aber von פוח abzuleiten, dessen Hiph. Ps 10 5 offenbar den Sinn des verächtlichen Behandelns hat, freilich ist es dort wie auch in Hag 1 9 mit ב konstr. Jedenfalls ist die Beziehung des Suff. in אותו auf יהוה ausgeschlossen, wie das sofort folgende אמר י׳ zeigt, es kann nur auf שלחן oder אכל gehen, von denen es aber doch recht weit entfernt ist. Budde gibt כְּהֻנַּתְכֶם zur Erwägung, während Graetz אותו in אותי ändern will. Empfehlenswerter ist der Vorschlag Sellins statt אותו zu lesen אורו vgl. v. 10 Jes 31 9 und הפיח in seiner gewöhnl. Bedeutung des Anblasens, Anzündens zu nehmen. Wellh. sieht in diesen ersten Worten eine an dieser Stelle unmotivierte und darum verdächtige Wiederholung des vorher Gesagten in verschärfter Form, zu der das Folgende אמר י׳, das aber wahrscheinlich gar nicht ursprünglich ist, ganz besonders schlecht passe. Statt גזול, das schon wegen seiner Indetermination und der fehlenden nota accus. auffällt, ist nach v. 8 jedenfalls את העור zu lesen: die drei ersten Buchstaben אתה sind nach den drei letzten des vorhergehenden Wortes אתם irrig ausgelassen (Wellh.). Das zweite והבאתם ist auffallend. Meistens erklärt man es, es nehme wegen des langen Obj. das erste wieder auf, um zu dem

von eurer Hand Gefallen haben? || spricht Jahve. 14Verflucht ist der Be-
trüger, in dessen Herde ein männliches Tier ist, und der es gelobt, aber
ein geringwertiges dem Herrn opfert! Denn ein großer König bin ich,
spricht Jahve der Heerscharen, und mein Name ist hehr unter den
Völkern.
2 1So ergeht nun an euch, ihr Priester, dieser Beschluß. || 2Wenn ihr nicht
gehorchet und nicht darauf Acht habt, | meinem Namen Ehre zu erweisen, || spricht
Jahve der Heerscharen, so sende ich wider euch den Fluch | und wandle euren
Segen in Fluch, || *ja ich habe ihn schon in Fluch verwandelt*, dieweil ihr

---

Obj. eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, nämlich מנחה, man verbindet dann das ה von המנחה mit את und liest אתה, das Suff. müßte sich auf הַחוֹלֶה usw. beziehen, während das Suff. in אוֹתָהּ auf מנחה gehe. Erwägenswerter scheint mir die Möglichkeit, daß והבאתם את המנחה Nachtrag eines Lesers nach v. 10 ist (Sellin): „Und ihr bringt das Blinde und Lahme und Kranke als Opfer dar.“ LXX haben nach י׳ noch צבאות gelesen, offenbar aber ist auch א׳ י׳ zu tilgen. Während bisher ausschließlich von den Priestern die Rede war, muß v. 14 sich jedenfalls auf die Laien beziehen, welche nach dem geschehenen Gelübde es zu ihrem Vorteil zu interpretieren suchen. Da M. es in dieser Auseinandersetzung nur mit den Priestern zu tun hat, so ergibt sich, daß v. 14 nicht ursprünglich sein kann. Es ist Zusatz eines Lesers, gemacht mit Rücksicht auf eine gewiß recht häufige Sünde (Wellh.). Bei dem נוכל handelt es sich darum, daß er statt des männl. Opfertieres, das von ihm hätte nach seinem Gelübde dargebracht werden sollen, ein mit einem Fehler behaftetes gibt. מָשְׁחַת ist als Fem. vokalisiert für מָשְׁחַתְתְּ vgl. Ew. § 188b K. § 80b N. 2, Baer u. a. lesen wohl mit Recht das mask. מָשְׁחָת. Keil u. a. wollen ונודר als ein dem נוכל entspr. zweites Subj. zu ארור fassen, aber in diesem Falle ist ארור נוכל ויש בעדרו זכר ein zu unvollständiger Satz, bei dem ja die eigentliche Hauptsache, daß er nämlich ein weibl. Tier opfert, ergänzt werden müßte, vielm. gehört ונודר וזבח eng mit dem vorhergehenden ויש בעדרו זכר zusammen, es ist dem vorhergehenden נוכל untergeordnet und erklärt letzteres. Statt ויש erwartet man nur יש (Budde). Statt ונדר ist besser vgl. LXX נדרו zu lesen. v. 14b motiviert ארור. Statt לאדני ist mit vielen codd. ליהוה zu lesen. Deutlich zeigt der Schluß ושמו נורא בגוים, daß v. 11 nicht von der Zukunft verstanden werden kann, denn v. 14fin. ist dem Schluß von v. 11 parallel, und שמי נורא בגוים leidet keine andere Erklärung als מלך גדול אני.

Nach dieser Darlegung der Sünden der Priester folgt 2, 1–9 die Ankündigung der Strafe. Da hernach von einem Befehl keine Rede ist, so muß מצוה v. 1 die Bed. „Beschluß, Festsetzung“ haben vgl. צוה על Nah 1 14. לתת כבוד לשמי in v. 2 empfängt seine Erkl. aus c. 1. א׳ י׳ צ׳ ist wieder aus Gründen der Metr. zu tilgen. וארותי וגו׳ gibt die Ausführung zu ושלחת בכם את המארה. Demnach kann der Sinn weder sein, daß Jahve ihre Opferdeputate verfluchen wird (Hitz. u. a.), noch auch die von ihnen ausgesprochenen benedictiones (Keil u. a.), für den letzteren Fall würde schon das Verb. ארותי nicht passen, das die Bed.: „ich will unwirksam machen“ nicht hat, vielm. bezieht sich ברכתיכם auf die bevorzugte Stellung, die der Priesterstand in Isr. einnimmt, daher besser der Sing. zu lesen vgl. LXX und nachher das Suff.: sie sind Jahves בנים, im besonderen Sinn seine Diener vgl. 1 6, Jahve hatte mit Levi einen besonderen Bund geschlossen vgl. v. 5. Was unter dem וארותי zu verstehen ist, sagt ausdrücklich v. 9. וגם ארותיה wird gewöhnlich als nachdrucksvolle Wiederholung des vorhergehenden וארותי aufgefaßt mit der Hindeutung, daß dieser Fluch schon eingetreten sei, eine Hindeutung, die freilich in diesem Zusammenhang sehr auffallend ist, nicht minder auffallend ist es, daß der Schluß die v. 2a gestellte Bedingung als unerfüllt voraussetzt. LXX scheint ein Verb. hier nicht gelesen zu haben. Wellh. vermutet, daß viell. גם ארור st. וגם ארותיה zu lesen ist, aber auch so bliebe die Schwierigkeit, die der letzte

nicht Acht habt. [3]Siehe ich *schlage* euch *den Arm* ab | und werfe Unrat auf
euer Angesicht, || den Unrat eurer *Opfer* und *ich will euch forttun von mir*. |
[4]Dann werdet ihr erkennen, daß ich euch gesandt habe, | diesen Beschluß *zu vernichten* meinen Bund mit Levi | spricht Jahve der Heerscharen. || [5]Mein Bund bestand mit ihm: | Leben und Heil, die ich ihm gab, | Furcht *vor mir*, daß er mich
fürchtete | und vor meinem Namen sich beugte. || [6]Wahre Unterweisung war in
seinem Munde, | Frevel aber fand sich auf seinen Lippen nicht, || in Frieden und
Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, | und viele hielt er vom Frevel zurück. |
[7]Denn des Priesters Lippen beobachtet man, Erkenntnis und Unterweisung
sucht man von seinem Munde, denn der Bote Jahves der Heerscharen

---

Satz bietet. Daher scheint es mir wahrscheinlicher, daß 2b als Glosse anzusehen ist. v. 3 ist bei dem jetzigen Text unverständlich. Was soll הַזֶּרַע, da doch die Priester keinen Ackerbau treiben? Schon LXX Aq. Vulg. haben הַזְּרֹעַ vokalisiert, aber dazu paßt גער nicht. Offenbar ist mit Wellh. גֹּדֵעַ st. גער zu lesen: Jahve schlägt ihnen den Arm ab d. h. nimmt ihnen die Macht und damit die Möglichkeit, mit dieser frevelhaften Tätigkeit fortzufahren vgl. I Sam 2 31. Die einst hochgeehrten werden jetzt schimpflich behandelt: Jahve streut Unrat auf ihr Antlitz. Auffallend ist פרש חגיכם, man sieht nicht ein, warum hier grade der Mist der Festopfertiere genannt ist. Ob nicht זבחיכם st. חגיכם zu lesen ist? Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese beiden Worte Glosse sind. Der Schluß ist wahrscheinlich verderbt. Gewöhnlich erkl. man: und man wird euch zu ihm hinschaffen d. h. auf den Mist werfen vgl. Jer 16 4 22 19. Aber dabei fällt die 3. Pers. auf, warum neben זריתי dies נשא? Man könnte vielleicht ונשאת(י)כם st. ונשא אתכם lesen, müßte dann aber auch etwa מֵאִתִּי oder מִלְּפָנַי lesen Budde). Marti sieht in diesen Worten eine mit Am 4 2 in Beziehung stehende Randglosse. Aus dem v. 3 berichteten Strafgericht werden sie erkennen v. 4, daß Jahve diesen Beschluß gesandt hat. In v. 4b kann man nicht המצוה in diesem Infinitivsatze als Subj. ansehen: damit diese Botschaft mein Bund mit Levi sei, dabei könnte ein Suff. an להיות nicht entbehrt werden. Ebensowenig aber gibt die Übers. „damit bestehe mein Bund mit Levi" einen passenden Sinn. Vielmehr bildet der Infinitivs. den Inhalt von המצוה und für להיות ist viell. לְהָחֵת zu lesen, das Verb. חתת wäre etwa = הָפֵר. Der MT ist wohl erst unter Einfluß von v. 5 entstanden in einer Zeit, wo man sich in den Gedanken, daß Jahve den Bund mit Levi aufhebt, nicht finden konnte (Sellin, Keil, Köhl. u. a.). v. 5 blickt zurück auf diesen Bund, wie er einst bestanden hat. החיים והשלום geben, wie ואתנם zeigt, an, worin seitens Jahves der Bund bestand, während מוראי sagt, worin der Bund seitens Levis bestand. וייראני beweist, daß מוֹרָא nicht von der Ehrfurcht und Achtung von seiten des Volkes verstanden werden kann vgl. Valeton ZATW XIII S. 261. Statt מורא wird מוֹרָאִי und statt וייראני wird וַיִּירָאֵנִי zu lesen sein (Budde). נִחַת ist Niph. von חתת, das öfter neben ירא sich findet vgl. Jer 1 17 Dtn 31 8; besser wird man נִחַת oder יֵחָת lesen. v. 6 zeigt, wie sich diese Gottesfurcht in Levis Tun und Treiben äußerte. Als Inhaber der Thora gab er stets eine der Wahrheit entsprechende Unterweisung, er ließ sich nicht durch selbstsüchtige Motive leiten, sondern die Wahrheit allein bestimmte ihn, so daß er nie eine frevelhafte Entscheidung (עולה) gab. Sein Tun, dem שלום vgl. Zch 8 16. 19 und מישור charakteristisch war, wird als Wandel in der Gemeinschaft mit Gott gedacht vgl. vorher v. 5, wo מורא als Gabe Gottes an Levi erscheint und Gen 5 22. Damit hielt er viele von Verschuldung zurück dadurch, daß er ihnen den rechten Weg zeigte. v. 7 weist auf des Priesters Aufgabe und ist offenbar Interpolation, denn der Vers unterbricht den Zusammenhang von v. 6 und v. 8 und schwächt den Gegens., der zwischen dem Verhalten der Priester v. 8 und dem Levis v. 6 besteht. In v. 6 und 8 ist auch Jahve der Redende, v. 7 aber redet von Jahve, auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Verf. von 3 1 den Priester מלאך יהוה nennt. Endlich kommt

ist er. ‖ [8]Ihr aber seid vom Wege abgewichen, | habt viele durch eure Unterweisung
zu Falle gebracht, ‖ habt den Bund mit Levi verderbt, | spricht Jahve der Heer-
scharen. ‖ [9]Darum habe auch ich euch gering geachtet | und niedrig bei allem Volke
gemacht, ‖ dem entsprechend, daß ihr meine Wege nicht beachtet habt | und parteiisch
waret bei Erteilung der Unterweisung. ‖
[10]Haben wir nicht alle Einen Vater? | Hat nicht Ein Gott uns alle geschaffen? ‖
Warum seid ihr treulos gegeneinander, | um den Bund unserer Väter zu entweihen? ‖

---

auch nach v. 6 dieser Darlegung die Aufgabe des Priesters zu spät. Der mit Benutzung von von v. 6 und v. 9 geschriebene Vers des Interpolators hatte wahrscheinlich den Zweck, den scharfen Kontrast zwischen v. 6 und v. 8 abzuschwächen. Nach der mas. Akzentuation träte in v. 7b ein Wechsel des Subj. ein, ohne daß das im Text angedeutet wäre. Da nun auch ישמרו דעת als Prädikat zu שפתי כהן bedenklich ist, so wird offenbar דעת mit ותורה zu verbinden sein, Subj. aber in ישמרו und יבקשו sind dieselben, nämlich das Volk, das an des Priesters Lippen hängt, aus seinem Munde Unterweisung und Belehrung sucht (Ehrlich). v. 8 weist auf den Gegens. hin, in dem das Verhalten der jetzigen Priester zu dem der ehemaligen und ihrer ihnen zugewiesenen Aufgabe steht. Zu הדרך vgl. v. 6 בשלום ובמישור הלך אתי und zu הכשלתם וגו׳ vgl. v. 6 ורבים השיב מעון. Der Schluß des Verses zeigt, daß die von Köhl., Keil u. a. vertretene Erkl. von v. 4fin. unmöglich ist: das dort sich findende בריתי את לוי läßt keine andere Auffass. als das hier gebrauchte ברית הלוי zu: den einst mit Levi geschlossenen Bund, der החיים והשלום und המורא zu seinem Inhalt hat, haben sie zu Grunde gerichtet. v. 9 hebt hervor, was an die Stelle dieser Güter getreten ist. וגם אני bildet den Gegens. zu dem אתם v. 8; wie sie bei dem Volke in diese Stellung gekommen sind, deutet v. 9b an. Nach dem MT wird dies Gericht in 9bβ durch ihre Parteilichkeit im Gericht begründet. Nach dem parallelen Glied 9bα und dem Zusammenhang mit v. 6, auch der Interpolation v. 7, welche betont, daß sie תורה aus Jahves Mund suchten, lesen Marti u. a. פָּנַי st. פָּנִים: sie kümmerten sich bei der Erteilung der Thora nicht um Jahve vgl. 1 8, wo auch ישא פניך ohne את steht wie hier. Aber nach 9bα wäre dieser Ged. in 9bβ völlig überflüssig, und da keine der alten Übers. das Suff. gelesen hat, wird es richtiger sein, bei dem MT stehen zu bleiben. Vielleicht stand schon damals die Jurisdiktion stark unter dem Einfluß der Priester, vielleicht haben die Priester auch in Beurteilung kultischer Verfehlungen sich der Parteilichkeit schuldig gemacht. — Übrigens sind diese Verse von Bedeutung für die Frage nach dem Alter unsers Buches: es ist höchst bedeutsam, daß die Priester hier durchaus nur als Leviten bezeichnet werden: der mit dem Priesterstande geschlossene Bund ist ברית הלוי, nirgends tritt eine Andeutung hervor, daß הלוי ein weiterer Begriff als הכהן ist. Mit einem Wort: Mal. berührt sich in diesem Punkte mit dem Deut., aber weder mit Ezechiel, der nur die בני צדוק für Priester erkl., noch mit P, der die Priester בני אהרן nennt und sie scharf von den הלוים unterscheidet.

3. c. 2, 10—16. Des Propheten Polemik gegen die Ehe mit ausländischen Weibern: sie ist eine Entweihung des Heiligtums Jahves (v. 10—12). Zugleich wendet sich der Prophet gegen die offenbar zum Zweck der Eingehung solcher Ehen vorgekommenen Ehescheidungen: man soll seinem Eheweibe, wenn sie ihre Aufgabe erfüllt hat, nämlich dem Manne Nachkommenschaft zu geben, die Treue bewahren v. 13—16.

v. 10 stellt einen allgem. Satz an die Spitze: Sie alle haben Einen Vater und sind demnach Brüder, ein Verhältnis, daß die Treulosigkeit gegen einander ausschließt. Natürlich ist Jahve als Vater gedacht, nicht aber Abraham (Calv. u. a.), aber freilich bleibt zwischen dieser Auffass. von Gott als dem Vater aller Juden und der neutestamentl. von Gott als unserm Vater die wesentl. Differenz, daß hier die Sohnesstellung der Juden eine nationalbedingte und beschränkte ist: nur als Glieder Judas sind sie Gottes בנים. Der parallele Satz: „ein Gott hat uns alle geschaffen“ läßt sich nicht umdeuten zu dem Ged. „geschaffen zu seinem Volk“ (Keil u. a.), denn der letztere Ged. könnte so nicht ausgedrückt sein vgl. אל אחד.

11 *Vollends* war Juda *an Jahve*, das er liebt, treulos und Greuel sind (in Israel) in Jerusalem verübt, denn Juda hat das Heiligtum Jahves ent-

---

Diese Umdeutung Keils u. a. ist wohl unter dem Eindruck erfolgt, daß dieser Ged. eigentlich in diesen Zusammenhang nicht paßt, insofern Gott ja auch die verpönten heidnischen Weiber geschaffen hat. Schwerlich ist die Anführung dieses Ged. hier daraus zu erklären, daß es ein verhältnismäßig neuer Gesichtspunkt war, Jahve als den Schöpfer der Welt zu betrachten; denn erst im Exil trete dieser Ged. stärker hervor d. h. seit der Zeit, als Israel als selbständiges Volk dahingesunken war, erkannte man in der Natur, ihrer Schöpfung usw. das Walten von Jahves Macht vgl. Smend Religionsgeschichte S. 356f. Seitdem war doch mehr als ein Jahrhundert verflossen und diese Gedanken des reinen Monotheismus dieser Zeit in Fleisch und Blut übergegangen. Vielmehr weil diese Gedanken gewissermaßen eiserner Bestand des religiösen Glaubens der Zeit waren, dachte man über ihre Konsequenzen nicht nach, so daß neben diesem im Gottesbegriff wurzelhaft vorhandenen Universalismus sich der Partikularismus behaupten konnte. Statt נִבְגַּד ist תִּבְגְּדוּ mit LXX zu lesen. Durch solche Treulosigkeit, die sich in der Ehe mit „der Tochter eines fremden Gottes“ offenbart, wird der Bund der Väter d. h. den Jahve mit den Vätern geschlossen hat, als er sie aus den Heiden aussonderte, entweiht und der Bestand der Gemeinde gefährdet vgl. Esr 9 1ff. und Ex 19 5f. Lev 20 24. 26.

v. 11. 12 können kaum grade Forts. von 10 sein, denn diese Verse handeln von dem, der ein heidnisches Weib heiratet und drohen ihm Jahves Gericht an, sie geben also keine Illustration zu der v. 10 getadelten Treulosigkeit. Man hat freilich einen Zusammenhang dadurch herzustellen gesucht, daß man die Heirat dieser heidnischen Weiber in Zusammenhang brachte mit der v. 13ff. getadelten Scheidung von den jüdischen Weibern, aber unser Text deutet einen derartigen Zusammenhang nicht an, der wohl vorkommen konnte, aber doch nicht das Gewöhnliche war. Es wird sich daher empfehlen, v. 11. 12 als ein selbständiges Stück anzusehen, das wohl dem Verf. unsers Buches zugehörte, aber einst an andrer Stelle stand vgl. auch zu v. 13. v. 11a ist auffallend kurz, viell. ist am Anfang וגם und hinter יהודה ביהוה einzuschieben, was umsomehr sich empfiehlt, als vorher von der Treulosigkeit untereinander die Rede war (Budde). Wie 11b beweist, ist ו בישראל in v. 11a zu tilgen, es handelt sich um Juda und Jerusalem, das in dieser nachexilischen Zeit im Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens stand. In v. 11b ist אשר אהב fraglich. Marti nimmt אשר als Konj. und sieht אהב als dem בעל paralleles Verb. an, doch scheint mir diese Auffass. sehr fraglich, da die Heraushebung der Liebe auffallend wäre. Das Nächstliegende dürfte doch immerhin sein, אשר als Relativ auf יהוה zu beziehen und ו vor בעל zu אהב zu ziehen: אֹהֲבֵי, so würde der Satz dazu dienen, Judas Frevel herauszuheben, jedenfalls verdient diese Auffassung Buddes den Vorzug vor der andern, אשר auf קדש zu beziehen. Ob dieser Satz vielleicht überhaupt Interpolation ist? בת אל נכר die Tochter eines fremden Gottes d. h. die einem andern Gott als Jahve angehört, sich zu einer andern Religion als Juda bekennt. Die hier sich findende Auffassung von Judas Treulosigkeit als einer Entweihung des Heiligtums Jahves geht zurück auf Ezechiel und den Verf. von Lev 17ff. vgl. Ez 5 11 43 7 Lev 20 3 26 2, ihre letzten Wurzeln liegen freilich in der Vorstellung der alten Zeit, daß Jahves Land rein, das Ausland aber, weil andern Göttern zugehörig, unrein sei Am 7 17, eine Vorstellung, die schließlich so gewandt wurde, daß alle Sünde Befleckung des heil. Landes und Beleidigung Jahves sei vgl. Jer 2 7f. 3 1 vgl. Smend Religionsgesch.[2] S. 316. Zu יהודה als Fem. vgl. ארום 1 4. Daß die hier geltend gemachten Ged. sich eigentlich mit der 2 10 ausgesprochenen Erkenntnis nicht vertragen, im Grunde auch nicht mit der 1 11, ist dem Verf. nicht zum Bewußtsein gekommen vgl. zu 1 10. Winckler sieht in der hier gegebenen Erklärung den Beweis, wie wenig orientalische Anschauung und Ausdrucksweise unserer Bibelerklärung geläufig sind: בת אל נכר könne nicht Bezeichnung eines heidnischen Weibes sein, dafür wäre notwendig erforderlich בת עם נכר. Winckler würde klug daran getan haben, etwas weniger

weiht und ist Gemahl von Töchtern eines fremden Gottes. [12]Jahve möge jedem, der solches tut, Bürgen und Verteidiger so wie den, der Jahve der Heerscharen Opfer darbringt, aus den Zelten Jakobs ausrotten. [13]Und solches tut ihr und bedeckt | mit Tränen Jahves Altar, mit Weinen und Seufzen, ‖ er *weigert sich*, sich fernerhin gnädig zum Opfer zu wenden | und wohlgefällige Gaben

---

vorschnell zu urteilen: bei einiger Überlegung hätte er sich sagen können, daß der Ausdruck Mal.s durch seine Vorstellung von Jahve als Israels Vater bedingt ist: wie die Israeliten Jahves בנים sind, so ziemt es sich für sie Israelitinnen, Jahves בנות, nicht aber Heidinnen, בנות אל נכר, zu ehelichen. Was will W. an die Stelle obiger Erklärung setzen? Entweder soll gelesen werden: פעל בת(ב)ית אל, er hat gebaut eine Kultstätte eines fremden Gottes, oder man versteht die Tochter des fremden Gottes von der Verehrung, Religion eines solchen; die eine wie die andre Erklärung wird m. E. durch den Zusammenhang unsers Buches ausgeschlossen: des Propheten Polemik wäre anders ausgefallen, wenn er Götzendiener vor sich gehabt hätte. v. 12 bringt die Strafe in der Form des Wunsches. Der jetzige Text עֵר gibt keinen Sinn: unmöglich kann doch „der Wachende und der Antwortende" Bezeichnung der Nachkommenschaft des Frevlers (Keil u. a.) sein; ebenso ist es unmöglich, עִיר in dem Sinne = „einen Laut von sich geben" (Hitz.) zu nehmen. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir mit Wellh. עֵד vgl. LXX lesen, woran schon Hitz. dachte, nur ging er an dieser richtigen LA vorbei, weil er עֵד und עֹנֶה als identische Begriffe ansah. עֵד ist nicht der Ankläger vgl. 3 5 vgl. העיד בְּ, denn diese Ausrottung wäre kein Unglück für den Frevler, sondern wahrscheinlich bezeichnet es den Zeugen bei Kauf, Kontrakt usw., so daß der Zeugenlose ev. rechtlos wird, während עֹנֶה der Verteidiger ist, der Antwort gibt im Rechtsstreit bezw. der Zeuge vgl. I Sam 12 3. Wer weder עֵד noch עֹנֶה hat, der ist aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen, wer Niemand hat, der für ihn Opfer darbringt, der ist damit aus der Volksgemeinschaft ausgestoßen. Torrey, Marti u. a. wollen nach 3 19 שֹׁרֶשׁ וְעָנָף „Wurzel und Zweig" lesen, auch das gäbe einen befriedigenden Sinn, doch ist jene erste Konjektur die näher liegende, zumal das מאהלי יעקב recht schlecht dazu paßt. – Kuenen u. a. haben aus dieser Polemik gegen die Ehen mit ausländischen Weibern den Schluß gezogen, daß Mal.s Wirksamkeit nach dem Auftreten Ezras, vielleicht in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemias, anzusetzen sei. An sich ist das möglich, aber nicht notwendig. Nur dann wäre Kuenens Schluß ein zwingender, wenn Ezra der erste gewesen wäre, der sich gegen solche Ehen erklärt hat. Aber das zu behaupten haben wir keinen zureichenden Grund. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß auch andre Frommen vor ihm an solchen Ehen Anstoß nahmen, ja daß sie bei der Stellung, die man im Anfang zu den עַמֵּי הָאָרֶץ d. i. der im Lande zurückgebliebenen Mischbevölkerung und den Heiden vgl. Hag. und Zach. einnahm, überhaupt erst im Laufe der Zeit aufkamen und daher gewiß den strengen Gesinnten immer ein Greuel waren. Dann aber kann Mal. auch vor Ezra gewirkt haben, und die Frage nach der Entstehung unsers Buches wird demnach durch andere Gründe zur Entscheidung gebracht werden müssen. v. 13ff. geht der Prophet über auf die Ehescheidung. In v. 13 ist שנית mit Recht von Marti getilgt und statt כסות gelesen וּתְכַסּוּ, denn jenes שנית gibt keinen Sinn und auch das von LXX gelesene שנאתי bessert nicht, da das hier Genannte kein Gegenstand des göttlichen Hasses sein kann. Was unter dem זאת zu verstehen ist, wird erst aus v. 14 kiar vgl. 1 2. 6. Natürlich sind bei dem תכסו nicht etwa die geschiedenen Weiber das bezw. Subj, sondern es ist die zur Bußfeier in Zeiten allgemeiner Not versammelte Gemeinde. בכי ואנקה sind als Interpolationen zu tilgen, worauf schon die Stellung führt. Fraglich ist מאין פנות. Gewöhnlich sieht man hier nach Analogie des מאין יושב vgl. Zph 3 6 einen Folgesatz, aber innerhalb dieses Zusammenhanges vgl. das folgende על מה ist diese Erklärung unmöglich. Offenbar ist מֵאֵן zu lesen: er weigert sich

aus eurer Hand zu nehmen. || [14]Ihr sagt: warum? | Weil Jahve Zeuge war zwischen
dir || und dem Weibe deiner Jugend, | gegen das du treulos bist, || während sie
doch deine Gefährtin und das Weib deines Bundes ist. [15]Hat Er nicht zu
Einem gemacht || *Fleisch und* Leben dir? || *Aber ihr sprecht*: Was *anders* begehrt |
Gott als Nachkommenschaft? || So hütet euch nun für euer Leben | und *seid* nicht

---

(Budde). Zu פנה אל von der freundl. Annahme des Opfers vgl. Num 16 15. רצון steht hier pro concr. von der wohlgefälligen Opfergabe vgl. das parallele מנחה. Jahve verweigert die Annahme der Opfer, weil er der Zeuge und Rächer jeder Treulosigkeit vgl. Gen 31 49 f. also auch der gegen das Weib begangenen ist, er muß sich daher des vergewaltigten Teils annehmen. v. 14 läßt erkennen, um welche Treulosigkeit es sich in v. 10 handelt. Jahve העיד war Zeuge des Ehebundes, wie er Zeuge jedes Bundes und Vertrages ist, darum auch der Rächer des Bruches des Ehebundes. Da als Verb. העיד sonst sich so nicht gebraucht findet, ist vielleicht das ה als durch Dittographie entstanden zu streichen und einfach עֵד zu lesen. Man hat בריתך meist von der Ehe verstanden, die der Angeredete mit seinem Weibe eingegangen, aber diese Auffassung ist unmöglich, weil zu keiner Zeit die Ehe in Israel als ein Bundesverhältnis aufgefaßt ist, vielm. ist die Israelitin als אשת בריתך offenbar der Gegens. zu בת אל נכר: während jene einem fremden Gott zugehört, ist die Israelitin Glied der Bundesgemeinde, von der allein זרע אלהים zu hoffen ist vgl. Kraetzschmar a. a. O. S. 240 f. Dieser letzte Satz והיא וגו׳ wird freilich späterer Zusatz sein, der durch die vv. 11. 12 veranlaßt ist: erst durch diese Verse ist die Unterscheidung zwischen jüdischer und nichtjüdischer Frau in den Text gekommen, Mal. unterscheidet nicht zwischen Treue einer jüdischen und Treue einer nicht jüd. Frau gegenüber (Marti Sellin). אשת נעוריך hebt allein schon genügend die Größe des Frevels heraus. v. 15 gibt im vorliegenden Text keinen im Zusammenhang brauchbaren Sinn. Duhm erkl.: nicht einer hat es getan, der noch einen Rest von Besinnung hätte, aber weder לא אחד, noch רוח ertragen diese Deutung. Wellh. u. a. bezogen אחד nach v. 10 auf Gott, er wollte הלא für ולא vgl. LXX, וַיְשָׁאֵר für ושאר und לָנוּ für לו lesen: hat nicht einer uns den Atem geschaffen und erhalten, aber weder ist diese Übers. von sprachl. Bedenken frei vgl. וישאר noch ist zu erkennen, wie ein derartiger Gedanke in diesen Zusammenhang paßt. Auch Buddes Erkl. befriedigt nicht: er will הֵנִיחַ für רוח vgl. II Sam 16 11 lesen: hat nicht einer es getan und die andern ihn gewähren lassen? Der Ged. sei: Einer ist der Schuldige, die andern Mitschuldige, aber es ist höchst unwahrscheinlich, daß es sich in dieser Polemik um die Sünde eines Einzigen handelt. Am befriedigendsten im Zusammenhang dieser Verse ist noch der Erklärungsversuch Sellins, der nach dem Vorgang Hoon. שְׁאֵר für שְׁאַר und ו vor שאר vor רוח setzen will, ebenso will er לְךָ für לו lesen. Sellin geht von der Vorauss. aus, daß dem Verf. Gen 3 24 im Sinne lag, nur daß er בשר in רוח und שְׁאֵר zerlegt, jenes ist = נשמת חיים Gen 2 7, wofür öfter רוח steht vgl. I Reg 19 4 Ps 104 29 u. ö. So ergibt sich: hat er nicht zu Einem gemacht Fleisch und Leben dir? לך bezieht sich auf den in v. 14 Angeredeten mit seinem Weibe, wie auch das Subj. zu עשה aus v. 14 sofort klar ist. Auch 15aβ ist unverständlich: nach dem MT hätten wir den Ged.: und was verlangt der Eine? Samen Gottes? Aber es ist gar nicht zu sehen, warum diese eigentüml. Bezeichnung für Gott gewählt ist und was dieser Gedanke in dem Zusammenhange soll. Auch scheint der Text hier nicht sicher überliefert. LXX hat übersetzt: καὶ εἴπατε τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός = וַאֲמַרְתֶּם מַה אַחֵר מְבַקֵּשׁ מִזֶּרַע אֱלֹהִים. Sellin sieht diesen Text als ursprüngl. an. Dann hätten wir hier einen Einwand der Gegner auf des Proph. Hinweis auf Gen 3 24: Zweck der Ehe sei die Kindererzeugung, daher sei die Scheidung von einer alternden Frau berechtigt. Die Antwort gibt der Prophet in v. 15b. Jedenfalls kann der Sinn des ersten Satzes nicht der von Duhm eruierte sein: so hütet euch nun um der Gesinnung willen, das ist ein in diesem Zusammenhang und vor dem letzten Satz nichtssagender Gedanke, vielmehr muß רוח den-

treulos gegen das Weib *eurer* Jugend! ‖ [16]Denn *ich* hasse die Scheidung, |
spricht Jahve, der Gott Israels, *wie* sein Gewand mit Gewalttat *bedecken*. ‖
So hütet euch nun für euer Leben und seid nicht treulos, spricht Jahve
der Heerscharen.
[17]Ihr ermüdet Jahve mit euren Reden! | Ihr sagt: inwiefern haben wir ermüdet? ‖ Indem ihr sprecht: jeder, der Böses tut, ist glücklich | nach Jahves Urteil, und an solchen hat er Gefallen. Und wo bleibt der Gott des Gerichts? ‖

---

selben Sinn haben wie in v. 15aα, also = Leben, Lebensgeist. Zu der Mahnung ונשמרתם וג׳ vgl. Jer 17_{21}, wo בנפשכם für ברוחכם steht: durch die Trennung ist das Leben gefährdet, siecht dahin, weil sie beide Eins geworden sind vgl. Mtth 5_{31}f. 19_{4}ff. Im letzten Satz ist, wie die Dublette in v. 16b und der parallele Satz zeigt, תִּבְגֹּדוּ zu lesen und dementsprechend auch נְעוּרֵיכֶם. Trifft diese Erklärung von v. 15 zu, so ist es klar, daß M. über die Anschauungen des Deut 24_{1}ff. hinausgeht. v. 16 begründet die Mahnung. Nach dem ganzen Zusammenhang und dem sofort folgenden אמר י׳ muß Jahve Subj. in שנא sein, aber schwerlich ist der vorliegende Text richtig, denn die Fortlassung des pronominalen Subj. beim Partiz. läßt sich nicht rechtfertigen. Offenbar ist אמר יהוה אלהי ישראל wie auch die ganze zweite Zeile von v. 16 Einschub: für die letztere ist das ohne weiteres klar, denn sie ist ja nichts als Dublette zu v. 15b, aber auch für den ersten Satz wird das zutreffen, wahrscheinlich ist ein auf שנא folgendes יהוה unter Einfluß von v. 16b zum jetzigen Text erweitert: da bisher immer der Prophet sich mit den Gegnern auseinandersetzt, ist es nicht wahrscheinlich, daß es hier anders sein sollte. Das Obj. zu שלח, nämlich אשה, direkt hinzuzusetzen, ist unnötig, da es sich aus dem Zusammenhang ergibt. וְכִסָּה kann unmöglich ursprüngl. Text sein, da nicht zu sehen ist, wer das Subj. sein könnte. Deshalb hat schon Wellh. vorgeschlagen וְכַסֵּה zu lesen, noch wahrscheinlicher ist der Vorschlag Sellins כְּכַסֵּה, חמס ist hier etwa = דָּמִים: sein Gewand mit Gewalttat bedecken = mit Blut besudeln vgl. Jer 2_{34} Thr 4_{14}. Die Entlassung des Weibes wird also auf eine Stufe mit der rohen Gewalttat gestellt vgl. I Sam 15_{23}. Daß die in unserm Abschnitt hervortretende Anschauung über die Ehescheidung eine andere ist als die in Dtn 24_{1}ff., kann nur der Blinde verkennen: offenbar bereitet sich hier jene strengere des NT.s vor Mt 5_{32} Mk 10_{11}. – Über die in diesem Abschnitt vorgenommenen Korrekturen des späteren Judentums vgl. W. R. Smith unter Malachi in Encycl. Brit.

3, 1. c. 2, 17 – 3, 5 bringt eine Auseinandersetzung mit Kleingläubigen, die durch die immer wieder getäuschte Hoffnung auf das Kommen des Tages Jahves irre geworden sind in ihrem Glauben. Der Prophet tadelt sie, aber sucht sie andrerseits auch zu trösten und die Gewißheit in ihnen zu wecken, daß die Erfüllung, auch wenn sie verzieht, doch kommt. An diese erste Auseinandersetzung schließt sich die zweite 3_{13-21} an. Angesichts des frevelhaften Geredes, daß Jahve Wohlgefallen an den Frevlern habe, da er ja sonst mit seinen Gerichten längst hätte kommen müssen, weist der Prophet hier auf das Kommen Jahves zu seinem Tempel und den Tag Jahves hin, betont aber zugleich, daß dieser ein Tag der Läuterung sein werde, der eintrete, nachdem Jahve einen Vorläufer vor sich hergesandt hat, der ihm den Weg bereiten soll.

v. 17 zeigt die Stimmung, die damals weite Kreise beherrschte, und die wir auch aus den Psalmen mannigfach kennen vgl. Ps 37. 49. 73 u. a., auch Ps 14_{4} und ähnliche. Die Verhältnisse, unter denen solche Klagen zu stande kamen, müssen ähnlich gewesen sein denen in den Tagen Ezras und Nehemias, wo grade die Wohlhabenden sowohl durch ihre Stellung den nichtjüdischen Nachbarn gegenüber, wie durch ihre Bedrückung der ärmeren Volksgenossen den Zorn des Neh. herausforderten. Nach dem jetzigen Wortlaut müßte טוב im sittlichen Sinn genommen werden, aber nach dem ganzen Zusammenhang ist das unwahrscheinlich, denn die Ursache ihres Zweifels liegt nicht in der Differenz ihres und Jahves Urteils über

3 [1]Siehe, ich sende meinen Boten, | daß er vor mir den Weg ebene, || und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel | der Herr, nach dem ihr Verlangen habt, | und der Engel des Bundes, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt,

---

den sittlichen Wert des Frevlers, sondern in dem Ausbleiben des Gerichts über den Frevler, der statt desselben vielmehr in ungetrübtem Glück dahinlebt. Daraus ergibt sich, daß בעיני יהוה, wodurch allein die sittl. Bedeutung von טוב gefordert wird, ebenso Zusatz ist wie der auf gleicher Linie stehende Satz ובהם הוא חפץ. ohne בעיני י׳ kann טוב auch „glücklich" sein und so ist es hier gebraucht. Der Schlußs. und wo bleibt der Gott des Gerichts, ein Seufzer der Sehnsucht läßt über diesen Sinn von v. 17 keinen Zweifel. Demnach ergibt sich, daß Sellin im Recht ist mit seiner Behauptung, daß es sich hier nicht um eine Polemik gegen Gottlose handelt, sondern um Gottesfürchtige, die durch die mit ihrem Vergeltungsglauben in Widerspruch stehenden Erfahrungen ihres Lebens in Zweifel gestürzt sind. Das tritt in ebenso deutlicher Weise in 3_{13}ff. heraus. Statt des אך wird besser וּ zu lesen sein. c. 3, 1 bringt die Antwort auf die in 2_{17} liegende Klage resp. die in diesen Klagen zum Ausdruck gekommene Sehnsucht. Im Anschluß an Jes 40_{3} verheißt Jahve, daß er seinen Boten vor sich her senden werde, damit der ihm den Weg bereite d. h. die Hindernisse aus dem Wege räume. Dann wird plötzlich der Herr, den sie suchen vgl. 2_{17} איה אלהי המשפט, zu seinem Tempel kommen. Die Erwartung der Frommen in den Tagen Hag.s und Sacharjas, daß Jahve wieder inmitten seines Volks wohnen werde, dauert noch immer an, man wartet noch auf die Erfüllung der von diesen Proph. gegebenen Verheißung, daß er, wenn der Tempel gebaut ist, wieder einziehen werde. Das läßt auf den Charakter der Zeit von Hag. und Sach. bis Mal. schließen: es ist offenbar eine Zeit ernster Not und mannigfacher Schwierigkeiten gewesen, nicht anders als die fast zwei Jahrzehnte vorher. Offenbar ist מלאך ברית ein anderer als der vorher erwähnte מלאכי, der vielleicht, wenn v. 23 f. von derselben Hand wie die vorhergehenden Verse ist, doch vgl. zu v. 23 f., mit Elias identisch ist. Kraetzschmar (die Bundesvorstellung im AT. S. 237 ff.) sieht im Bundesengel den Schutzengel der Gemeinde (הברית), der mit Gott am Ende der Tage niedersteigt, wenn Jahve in seiner Gemeinde Wohnung nimmt. Aber die Schwierigkeiten werden damit nicht gehoben. Marti macht dagegen mit Recht geltend, daß mit Jahve wohl die Helden herniedersteigen, aber daß er auch den Schutzengel in seinem Gefolge habe, sei eine ganz singuläre Vorstellung, auch sei dieser ja da tatsächlich überflüssig, wo Jahve selbst gegenwärtig sei. Diese Erwägungen haben wohl Budde dazu geführt, den Fehler, der hier vorliegen muß, in אל היכלו האדון zu vermuten. Budde schlägt dafür אֶל־הֵיכָלִי הַדַּיָּן vor „und plötzlich wird kommen zu meinem Tempel der Richter" vgl. I Sam 24_{16} Ps 68_{6}. Mit הדין וגוי werde deutlich auf die Klage 2_{17}, daß man den Gott des Rechts vermisse, zurückgewiesen und מלאך הברית gibt die auf 1a zurückgreifende nähere Bestimmung. Dieses richtenden Engels Amt geht auf die Reinigung des Tempels, insbesondere der Priesterschaft (3a), wodurch אל היכלי erst seinen vollen Sinn erhält. So erkläre sich auch die Bezeichnung „Engel des Bundes". Denn mit großen Nachdruck sei in $2_{4.5.8}$ das besondere Bundesverhältnis hervorgehoben, in dem Jahve zu den Priestern und nur zu ihnen steht. Das Bundesverhältnis wird von den Priestern stets verletzt und steht in Gefahr, von Jahve gelöst zu werden. Statt dessen wird Jahve den Engel senden, der über diesem Bunde wacht und ihn durch Heimsuchung und Läuterung der Priesterschaft wieder zu voller Geltung bringt. Das Ergebnis wird sein, daß Jahve wieder würdige Priester erhält (3b). Aber auch gegen diese Erkl. Buddes erheben sich Bedenken: mit Recht weist Sellin darauf hin, daß ופתאם deutlich den Höhepunkt der Ankündigung einführt und daß die Suff. in v. 2 sich doch offenbar auf Jahve, nicht aber auf den מלאך beziehen, wie man auch nach 2_{5} und 3_{3} erwartet, daß Jahve, nicht aber der Mal'ak das Gericht an dem Priesterstamm vollzieht, auch דַּיָּן wäre auffallend, da das mehr den Sachwalter vgl. Ps 68_{6} oder den Schiedsrichter als den eigentlichen Richter bezeichnet. Wahrscheinlich haben wir in 1bß die Interpolation eines Lesers, der Anstoß nahm an dieser

spricht Jahve der Heerscharen. [2]Und wer kann den Tag, da er kommt, er-
tragen, | und wer bestehen, wenn er erscheint? || Denn er *kommt* gleich dem Feuer
eines Schmelzers | und gleich der Lauge von Walkern. || [3]Und er wird sitzen,
schmelzend und reinigend das Silber, | und er wird die Söhne Levis reinigen || und
wird sie läutern gleich Gold und Silber, | daß sie Jahve in Gerechtigkeit Opfer
darbringen. || [4]Und Judas und Jerusalems Gabe wird Jahve angenehm sein
wie in den Tagen der Vorzeit, wie in früheren Jahren. [5]Und ich nahe
mich euch zum Gericht | und werde ein schneller Kläger sein || gegen die Zauberer
und Ehebrecher | und die Meineid schwören || und gegen die Bedrücker des Lohnes
der Lohnarbeiter, | der Witwen und Waisen || und gegen die, welche *das Recht*

Hereinziehung des transzendenten Gottes in die Welt (Marti, Sellin). v. 2ff. betont, daß der Tag Jahves ein Tag des Gerichts und der Läuterung sein wird: auch nachdem Jahves Bote ihm den Weg bereitet d. h. die schlimmsten Hindernisse aus dem Wege geräumt hat, bleibt Jahve selbst noch genug zu tun vgl. Am 5 18 ff. Zu מכלכל vgl. הכיל Jo 2 11 und zu עמד vgl. Ps 130 3. Jahve gleicht dem Feuer, welches alle unedlen Bestandteile aus Gold und Silber ausscheidet Jes 30 27 Jo 2 3 Sch 13 9 Mtth 3 12, und dem Laugensalz Jer 2 22, welches allen Schmutz von den Gewändern nimmt. Nach הוא ist mit LXX einzufügen יָבֹא oder letzteres für הוא zu lesen. Mit v. 3 wechselt das Bild: Jahve ist der Schmelzer. Das ישב dient zur malerischen Schilderung vgl. עמד Mch 5 3, und die Participia sind Apposs. zu dem in ישב liegenden Subj. כסף stößt sich mit ככסף. Budde vermutet, daß כסף aus כסא oder בכסא verderbt ist, das hinter וישב stand. Bedeutsam ist die Hervorhebung, daß Jahve die Söhne Levis d. i. die Priester läutert. Das geschieht wohl nicht nur um deswillen, weil Jahve bei ihnen besonders viel Unreinigkeit findet, sondern um der Stellung willen, die der Tempel und damit auch die Priester einnehmen. Jede Sünde ist Befleckung des Heiligtums vgl. zu 2 11 und gefährdet so den Bestand der Gem. Soll das Heiligtum vor Befleckung bewahrt werden, so gehört dazu in erster Linie, daß die Priester von Befleckung frei sind, weil die ihrige sich sofort auf das Heiligtum übertragen würde vgl. Hag 2 13. זִקֵּק seihen vom Wein Jes 25 6, vom Edelmetall gesagt: es von den erdigen Bestandteilen reinigen vgl. Job 28 1 Ps 12 7 I Chr 28 18 29 4. Dann werden die Priester in rechter Beschaffenheit (בצדקה) die Opfer Jahve darbringen, ליהוה ist wahrscheinlich aus Gründen des Metr. zu tilgen. Ebenso wohl der ganze v. 4, der vor v. 5, der die Fortführung des Gerichts bringt, störend ist, aber auch die strophische Gliederung stört, denn deutlich gehören 2 17 3 1; 3 2. 3 3 5 zusammen. Der Vers gehört einem Interpolator zu, der eine Ergänzung von 3b für notwendig hielt (Sellin). Das Partiz. vielleicht gewählt, um die Andauer dieser Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 116, vielleicht ist aber der Ausdr. auf aram. Einfluß zurückzuführen. Mit כימי עולם und כשנים קדמניות weist er auf dieselbe Zeit, die er 2 5 f. im Auge hat. v. 5 kehrt zu dem Gedanken 2 17 zurück und gibt Antwort auf die Frage der Ungeduld איה אלהי המשפט: Jahve kommt zum Gericht. ממהר ist wohl ebenso wie פתאם v. 1 mit Rücks. auf die Klage 2 17 gesagt. Deutlich hat עֵד hier die Bedeut. des Anklägers vgl. zu 2 12, er ist ein עד ממהר, insofern er rasch ist in der Vollziehung des Beschlusses; ist er da, dann trifft den Angeklagten schnell die Vernichtung. Zu מכשפים vgl. Ex 22 17; zu מנאפים Ex 20 14 Dtn 5 17 22 22 Lev 20 10; zu נשבעים לשקר vgl. Ex 20 7 Lev 19 12 Sch 5 3. Da עשק sonst immer mit dem Akkus. der Pers. verbunden wird, auch hernach hier Akkuss. der Person von עשקי abhängig sind, so ist שכר offenbar als Dittographie des folgenden שכיר zu streichen. Vgl. Ex 22 21 ff. Dtn 24 17. Zu מטי גר vgl. Am 5 12, wahrscheinlich ist hinter מטי mit LXX משפט einzusetzen Ex 22 20 Dtn 24 17 Jes 1 17. ולא יראוני weist auf die Wurzel des Frevels: die mangelnde Ehrfurcht vor Jahve vgl. 2 5. Übrigens ist sowohl in diesem ganzen Abschnitt, wie in dem parallelen 3 13 ff. das Gericht des Tages Jahves durchaus ein innerjüdisches. Vgl. dagegen die Anschauungen bei Hag. Sach. und Joel.

des Fremdlings beugen, | aber mich nicht fürchten, || spricht Jahve der Heerscharen.
[6]Fürwahr, ich, Jahve, habe mich nicht verändert, | und ihr habt nicht aufgehört
Jakobs Söhne zu sein, || [7]seit den Tagen eurer Väter, seid ihr abgewichen von meinen
Geboten | und habt *sie* nicht gehalten. Kehret zurück zu mir, so will ich zu
euch zurückkehren, || spricht Jahve der Heerscharen. Ihr sagt: inwiefern sollen
sollen wir zurückkehren? | [8aβ]Weil ihr mich betrügt. || Ihr sagt: inwiefern betrügen
wir dich? | *Weil ihr bei euch behaltet* Zehnten und Abgabe! || [8aα]Darf ein Mensch

---

2. c. 3, 6–12. Der Prophet wendet sich in diesem Abschnitt gegen den an Jahve von den Isr. verübten Betrug, insofern sie den Zehnten und die Abgabe unterschlagen bezw. kürzen. Durch כי scheint der Abschnitt mit dem Vorhergehenden verbunden, tatsächlich beginnt aber hier eine andere Gedankenreihe, die mit 1_{2-5} in engstem Zusammenhang steht, offenbar steht כי im affirm. Sinn. Hitz., Keil u. a. haben freilich versucht, v. 6 noch mit dem Vorhergehenden zu verbinden, der Satz soll sagen, daß die Söhne Jakobs durch die Frevler vernichtet sein würden, wenn der alte Gott der gerechte Richter nicht wäre. Die Koordinierung der Tatsache, daß die Söhne Jakobs nicht untergegangen seien, mit der andern der Unveränderlichkeit Jahves soll sich so begreifen, daß sie mit ihr innerlich, natürlich als von ihr eine Folge und ein Beweis, zusammenhänge (Hitz.). Aber diese Erkl. ist unmöglich: weder kann die Tatsache, daß sie infolge von Jahves sich gleichbleibendem Eintreten nicht untergegangen seien, eine Begründung zu v. 5 bilden, noch können v. 6a und b in dem von Hitz. u. a. angenommenen Verhältnis zu einander stehen. Vielmehr unterbrechen diese Verse deutlich den Zusammenhang zwischen 2_{17}—3_{5} und 3_{13-20}. Jene Verse haben auf das unausbleibliche Gericht hingewiesen, das in nächster Nähe ist, diese drehen sich um denselben Gedanken von dem kommenden großen Gerichtstag, der über die Gottlosen die Vernichtung, für die Gottesfürchtigen aber die Sonne des Heils bringen wird. Hier in 3_{6}ff. ist davon nirgend die Rede, sondern statt der Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Gerichts die Aufforderung zur Umkehr Jahves, dann werde auch Jahve umkehren, ja der Hinweis auf seinen Segen, wenn sie ihm in Treue dienen. Daraus ergibt sich mit Sicherheit, daß diese vv. 3_{6}ff. hier nicht ihre ursprüngl. Stelle gehabt. Sie gehören zu 1_{2-5}, die erst von hier aus ihr rechtes Verständnis gewinnen. Ewald wollte כליתם v. 6 mit כלא, כלאים „zweierlei" zusammenstellen, so daß כלא die Bedeut. hätte „sich ändern", dann müßte 6b natürl. Fragesatz sein: „habt ihr euch nicht geändert?" Aber weder läßt sich ein Verb. כלא mit dieser Bed. sonst nachweisen, noch ist es sehr wahrscheinlich, daß der dem Bau von 6a genau entsprechende v. 6b Frage ist. LXX verbindet 6b mit 7a: καὶ ὑμεῖς υἱοὶ Ἰακώβ, οὐκ ἀπέχεσθε ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν. Auf Grund dieser Übers. hat Budde als ursprünglichen Text vermutet כְּלֵאתֶם מֵעֲוֹנוֹת, so würde sich ein in den Zusammenhang passender Gedanke ergeben, wie man ihn hier erwartet: Wie der Jahve der Gegenwart auch der der Vorzeit ist, so ist auch Israel dasselbe geblieben, das es war, es hat nicht abgelassen von den Freveltaten der Väter, Gedanken, die bei Ez. und den deuteronom. Schriftstellern sich häufig finden, freilich machen metrische Gründe diese Verbindung mit v. 7a immerhin zweifelhaft: 6b würde neben 6a ungewöhnlich lang sein, ebenso würde der so verkürzte v. 7 in seinem Bau stark von v. 6 abweichen. Ehrlich sieht בני יעקב nicht als Vokativ, sondern als Prädikatsnomen zu כליתם an, das = aufhören den Gegensatz zu החל bildet, wie das letztere Gen 9_{20} I Sam 3_{2}, so ist כלה hier konstruiert, בני יעקב ist in dem Doppelsinn von Hos 12_{3}f. verwandt: und ihr habt nicht aufgehört, Jakobssöhne zu sein. Auf denselben Ged. kommt die Erkl. Duhms hinaus, der statt לא כליתם lesen will לי כלכם. Angesichts der Parallelen Gen 9_{20} I Sam 3_{2} scheint mir aber diese Änderung unnötig. In שמרתם können Obj. nur die חקי sein, vielleicht ist שְׁמַרְתֶּם zu vokalisieren. Marti sieht mit Recht das neben לא סרתם nichtssagende ולא שמרתם als Glosse an, zumal auch das folgende שׁוב nur auf סור Rücksicht nimmt. Wahrscheinlich ist auch der Schluß אמר י׳ צ׳ Zusatz vgl. Metr. v. 8 gibt die Antwort auf die Frage v. 7 fin., die aber nach dem Schluß von v. 7

Gott betrügen? | 9 Von dem Fluche seid ihr getroffen, || und doch betrügt ihr mich, |
ein Betrüger ist die ganze Sippschaft! || 10 Bringt den ganzen Zehnten | zum
Vorratshaus, || damit Zehrung in meinem Hause vorhanden sei! | Machet doch ein-
mal einen Versuch damit bei mir, || spricht Jahve der Heerscharen. Fürwahr,
ich will euch öffnen | die Fenster des Himmels || und Segen über euch ausschütten, |

---

nicht erwartet: nach der sonstigen Darstellung folgt auf solchen Einwurf regelmäßig die Antwort vgl. 2_{17} u. ö. Deshalb wird Marti Recht haben, wenn er die Frage היקבע אדם אלהים an das Ende von v. 8 vor v. 9 setzt, der folgende Satz כי אתם וגו׳ gibt die Antwort auf die Frage am Schluß von v. 7. Das Verb קבע findet sich außer unserer Stelle noch Pro 22_{23}, und zwar hat es die Bedeut. des Beraubens, wie auch die Rabb. es durch גזל erklären. Gewöhnlich nimmt man קבע in der Bedeut. „betrügen", wie auch LXX hier übers., nur ist diese Bedeut. für קבע nicht zu erweisen. LXX hat offenbar hier überall עקב gehabt, und erst infolge von Korrektur ist aus עקב unser קבע entstanden (Wellh.), jedenfalls erfordert der Kontext die für עקב gesicherte Bed. des „Betrügens". המעשר והתרומה sind natürl. als Akkus. zu denken. Auf Grund der LXX vermutet Budde, daß hinter קבענוך ausgefallen ist כי עמכם: weil ihr für euch behalten Zehnten und Abgabe. Absolut notwendig ist diese Ergänzung nicht, doch tritt durch diese Ergänzung schärfer der Gegensatz zu der Forderung v. 10 hervor, ebenso macht auch das Metr. sie wahrscheinlich. Mal setzt bei diesem Vorwurf voraus, daß der Zehnte Jahve d. h. den Priestern gehöre, eine Forderung, die wir in P finden Num 18_{21}ff., während das Deut. nur davon etwas weiß, daß der Zehnte im dritten Jahr den über das Land zerstreuten Leviten zufallen soll vgl. Dtn 14_{22}ff. Zur Zeit des Nehemja hören wir von der Durchführung dieser Forderung vgl. Neh 10_{38}ff. 13_{10}ff. Mit Rücks. darauf könnte man versucht sein, Mal. in die Zeit nach Einführung von P durch Ezra und Neh. zu setzen, aber es verhält sich mit diesem Punkt ähnlich wie mit dem oben berührten der Ehe mit ausländischen Weibern: wie die Opposition gegen solche Ehen gewiß nicht erst zur Zeit des Ezra aufgetreten ist, so sind wahrscheinlich auch die in der Zeit des Neh. realisierten Forderungen, die P in bezug auf den Zehnten erhebt, nicht von P zum ersten Mal erhoben, sondern schon vorher hatte sich das angebahnt. תרומה ist die Bezeichnung der Abgabe an das Heiligtum bezw. die Priester, die schon bei Ezechiel den Priestern gehört vgl. 44_{30} 45_{13} vgl. Dtn 12_{11}. Auch diese Abgabe wurde in den Tagen des Neh. von Laien und Leviten in die Tempelvorratskammern für die Priester eingeliefert Neh 10_{38} 12_{44} vgl. v. 10. v. 9 betont Mal., daß, obgleich Jahves Fluch auf ihnen laste, dennoch dieser Betrug gegen Jahve geübt werde. Das Partiz. נארים bringt zum Ausdruck, daß jetzt schon dieser Fluch auf ihnen lastet. ואתי steht adversat.: und doch betrügt ihr mich, der ich den Fluch gesandt habe. Zu der Form נארים vgl. K. § 67u. הגוי hat hier wohl eine üble Nebenbedeutung vgl. Jes 1_4, jedenfalls ist vor הגוי das Präd. יעקב ausgefallen, erst so gewinnt der letzte Satz seinen rechten Sinn vgl. auch das Metr. (Sellin). Worin der auf ihnen lastende Fluch bestand, zeigen v. 10ff.: in der Unfruchtbarkeit des Landes, dem Mißwachs, der Dürre usw. Daß derartige gewiß nicht seltene Katastrophen als auf dem Lande lastender Fluch Gottes empfunden wurden, hängt natürlich mit dem starken seit dem Eintritt des Exils gesteigerten Sünden- und Schuldbewußtsein des Volkes zusammen vgl. Smend Religionsgesch.² S. 304f. In v. 10a liegt der Nachdruck auf כל vgl. v. 8. Zu בית האוצר vgl. Neh 10_{39} $13_{5.6}$ Zch 11_{13}. Zu טרף als „Zehrung" vgl. Ps 111_5 Pro 31_{15}. בזאת bezieht sich auf 10a zurück. אם לא וגו׳ hängt aber nicht von בחנוני ab, sondern ist selbständiger Satz, worauf schon das eingeschobene אמר י׳ צ׳ führt, אם לא ist also Schwur- d. h. hier Beteuerungspartikel (Köhl. u. a.). Der Ged. in בחנוני kann schwerlich ein andrer sein als der: machet doch einmal einen Versuch damit bei mir, ob ich nicht noch immer derselbe bin vgl. v. 6, der einst Isr. zu seinem Volk erwählt und es behütet hat, nicht ich bin anders geworden, sondern ihr, kehret ihr um zu mir, so wird mein Segen nicht ausbleiben. Daß der Prophet grade diese Dinge hier erwähnt: Öffnen der Fenster des Himmels vgl.

bis kein Bedarf mehr ist. || [11]Und ich werde euch zu gut den Fresser bedrohen, | daß
er euch die Frucht des Landes nicht verderbe, || und der Weinstock im Felde wird
nicht fehl tragen, | spricht Jahve der Heerscharen. || [12]Dann werden euch alle Völker
glücklich preisen, | weil ihr ein Land des Wohlgefallens sein werdet, || spricht Jahve
der Heerscharen.
[13]Stark gegen mich sind eure Reden, | spricht Jahve. Ihr sagt: was haben
wir miteinander gegen dich geredet? || [14]Ihr sagtet: es ist umsonst, Gott zu dienen, |
und was für einen Gewinn haben wir davon, das wir seine Gebote gehalten
haben, || und daß wir in Trauer vor *ihm* gewandelt sind? | [15]Nun preisen wir

---

Jes 27$_{8}$ usw. hängt offenbar mit den Bedrängnissen der Gegenwart zusammen. Zu די vgl. Ob v. 5 und zu עד בלי vgl. Jes 5$_{14}$. v. 11. Der infolge des Regens reichliche Ertrag des Feldes soll ihnen durch den Fresser d. i. die Heuschrecke, nicht verkümmert werden, Jahve schilt sie vgl. Sch 3$_{2}$ d. h. verwehrt ihr das bisherige Tun. ולא ישחת bestimmt das vorhergehende גער näher. Das doppelte לכם deutet wohl auf den Gegensatz gegen die Heiden vgl. 1$_{2}$. שִׁכֵּל eig. „eine Fehlgeburt haben“, hier vom Weinstock gesagt, der die angesetzten Trauben nicht zur Reife bringt vgl. Job 15$_{33}$. Dann v. 12 werden infolge dieses reichen Segens alle Völker Isr. glücklich preisen, und sein Land wird ein Land der Lust vgl. Jes 54$_{12}$ sein. Vgl. Sch 7$_{14}$ 8$_{13. 23}$. Diesen v. 12 als Zusatz anzusehen (Marti) liegt kein Grund vor.

3. c. 3, 13–21 steht mit dem Abschnitt 2$_{17}$ff. in Zusammenhang: eine Klage der Frommen, daß ihnen ihre Frömmigkeit nichts geholfen habe, daß es dagegen den Frevlern gut gehe. Demgegenüber vertröstet Mal. abermals auf den Tag Jahves, den er nach seiner doppelten Bed. für die Frevler und für die Gerechten schildert. Zugleich erinnert er daran, daß im Himmel über alle Taten Buch geführt wird. Der Abschnitt ist hier offenbar mit Rücks. auf die 3$_{7}$ sich findende Aufforderung zur Bekehrung angereiht, und Mal. tritt damit der zu seiner Zeit umgehenden Rede, die ihm bei Gelegenheit solcher Mahnung in die Erinnerung kommt, entgegen. Mit חזקו v. 13 beginnt entspr. dem הוגעתם 2$_{17}$ ein neuer Gedankenkreis. חזק mit על ist nicht: „hart, beschwerlich sein für Jemand“, sondern „stark sein gegen Jemand“, d. h. hier: ihr nehmt euch viel gegen mich heraus vgl. 2$_{17}$. Das Niph. נדבר steht in reciproker Bedeutung: „sich unter einander bereden“ vgl. v. 16 Ez 33$_{30}$ Ps 119$_{23}$. אי׳ י׳ wird durch das Metr. ausgeschieden. v. 14. Ihr Vorwurf läuft darauf hinaus, daß die Frömmigkeit vergeblich sei, Jahve lasse sich durch sie nicht bestimmen. שמר משמרת י׳ Jahves Anordnungen, Vorschriften beobachten vgl. Gen 26$_{5}$ I Reg 2$_{3}$ Sch 3$_{7}$ u. ö. הלך קדרנית „im Traueraufzuge einhergehen“ vgl. Ps 38$_{7}$ 42$_{10}$. Die Traurigkeit bezieht sich aber schwerlich auf die der Buße, der sie sich hingeben, wenn sie Jahves Verordnungen nicht gehalten haben (Hitz. u. a.), letzteren Fall setzt M. nach dem unmittelbar vorhergehenden Satz nicht, sondern es ist wohl der Schmerz über die Gegenwart, daß Jahve noch immer nicht zu seinem Volke gekommen ist vgl. 3$_{1}$, daß Jahves מְאֵרָה auf ihnen lastet usw. Marti erinnert an עניים zur Bezeichnung der Frommen in dieser Zeit. מפני nach הלך קדרנית wie sonst nach den Verbis des sich Demütigens usw. Bedeutsam für die Zeit unsers Proph. ist diese Aussage jedenfalls: wir sehen wohl in ähnliche Verhältnisse wie die zur Zeit des Esra und Nehemia hinein, wo besonders die Frommen die ganze Schwierigkeit der Zeit durchzukosten hatten, eine Schwierigkeit, die eben wesentlich durch den Charakter ihrer Frömmigkeit mit ihrer Exklusivität usw. bedingt war, während grade nicht wenige der Reichen den Verhältnissen der Zeit glaubten Rechnung tragen zu müssen und in allerlei Verbindung mit den umwohnenden Heiden traten. Aus metr. Gründen ist vielleicht מפניו st. מפני יהוה צבאות zu lesen (Sellin). Die letzteren sind unter den v. 15 erwähnten זדים nicht gemeint, es sind die Reichen, welche mit den Machthabern ihren Frieden gemacht haben, sich aber um die Religion nicht kümmern. Die beiden Sätze גם–גם geben den Grund an, warum sie glücklich zu preisen sind. Als זדים wissen sie von Gottes משמרת nichts, sondern vollführten Frevel, aber trotzdem wurden sie erbaut, d. h. gediehen sie vgl. Jer 12$_{16}$f. Bei בחן אלהים ist wohl zu denken an ihr

die Übermütigen glücklich, || nicht nur gedeihen die Missetäter, | sie werden auch errettet, auch wenn sie Gott versuchen. ||
16 So reden die untereinander, welche Jahve fürchten, | Jahve merkt auf und hörts || und es wird vor ihm ein Erinnerungsbuch geschrieben | für die, welche Jahve fürchten, welche seinen Namen *lieben*. ||
17 Und sie werden mir sein, spricht Jahve Zebaoth | für den Tag, da ich einschreite, zum Eigentum, || und ich will sie schonen, wie schont | ein Mann seinen Sohn, der ihm dient. ||
18 Und ihr werdet wieder den Unterschied sehen | zwischen dem Gerechten und dem Frevler, || zwischen dem, der Gott dient, | und dem, der ihm nicht dient. |
19 Denn siehe, der Tag kommt, brennend wie ein Ofen, | da werden alle Übermütigen *zu Asche* || und alle Frevler zur Stoppel, | und der kommende Tag wird sie anzünden, || spricht Jahve der Heerscharen, der ihnen weder Wurzel

---

ganzes Tun und Treiben, durch das sie Gottes Gericht herausforderten, ohne daß es kam. Fraglich ist in v. 16 אָז. Marti will es auf die Zeit der in v. 13–15 erwähnten Kundgebungen beziehen, er versteht v. 16a davon, daß die Frommen sich zusammentaten, um sich gegenseitig zu belehren und zu ermahnen, aber ein derartiger Gedanke müßte deutlicher und klarer ausgedrückt sein, auch weist das נִדבּרו auf נִדבּרנו in v. 13. Budde weist auch auf das Bedenkliche des Verf. nach אָז. Er sieht mit Recht in v. 16a den gleichen Redner wie in v. 15. LXX hat im Beginn des v. ταῦτα, das weist auf זֹה und für נִדבּרו יראי יהוה will B. נִדבּרתם lesen, das aus dem Schl. des v. ein Explicitum erfahren hat. Notwendig ist die Änderung nicht. Daß hier in v. 16 tatsächlich von denselben die Rede ist, die in v. 13.–15 das Wort führen, ist von Hitz. u. a. verkannt, er bestreitet das, weil der Inhalt dieser vv. nicht in den Mund von Frommen passe, aber er vergißt, daß die v. 13ff. Redenden ausdrücklich für sich Unsträflichkeit des Wandels in Anspruch nehmen. Schon das Buch Hiob sollte vor der Behauptung schützen, daß solche Worte im Munde von Frommen unmöglich seien: die Rätsel, welche die Schicksale ihres Lebens ihnen boten, haben ihnen solche Klagen nahe gelegt. v. 16b betont, wie solche Klagen von Jahve nicht unbeachtet geblieben sind, vielmehr hört er sie, und ein Merkbuch (ספר זכרון) ist von ihm aufgeschrieben für die Gottesfürchtigen, d. h. die Namen derselben sind aufgeschrieben in das Buch, das vor ihm liegt (לפניו) und ihn dauernd an sie erinnert. ליראי ist dat. comm. Zu חשב „wert halten" vgl. Jes 13_{17} 33_{8}. Freilich findet sich die Verbindung mit שם י׳ sonst nie, Wellh. vermutet daher, daß für חשבי viell. אהבי zu lesen ist, leichter ist Buddes Konj. חבבי Dtn 33_{3} oder die Martis: לְחֹשֵׁי בִּשְׁמוֹ = לְחֹסֵי בִּשְׁמוֹ. Zu ספר זכרון vgl. Ex 13_{9} Ps 56_{9} Dan 7_{10}. Wellh. erinnert daran, daß die Vorstellung von dem Merkbuch eine Art Vorstufe zum Glauben an das ewige Leben ist. v. 17 hebt heraus, für welche Zeit dies Merkbuch von Bedeutung ist. Aus der Vergleichung mit v. 21 geht hervor, daß סגלה Prädik. zu היו ist, und עשה ist wohl im Sinne von „handeln, einschreiten" im Gegensatz zum untätig Dasitzen zu fassen vgl. Ps 22_{32} 37_{5} 52_{11}. Zu סגלה vgl. Ex 19_{5}: sie werden Jahves Eigentum, das er zu beschützen weiß: so erfüllt sich dann an ihnen jene Verheißung Ex 19_{5}. Die Stellung von סגלה am Schluß, die durch das Metr. bedingt ist, darf nicht zur Tilgung verführen. וחמלתי וגו׳ ist angefügt mit Rücksicht auf den Gegensatz: die Bestrafung der Gottlosen. Der Sohn, der zugleich Knecht ist, wird mehr als die andern Knechte geschont. Dann werden sie von ihren verkehrten Reden v. 14f. ablassen und den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen erkennen v. 18. Der v. zeigt deutlich, was der Inhalt der Reden dieser Frommen war, und ist ein Beweis für die oben vertretene Behauptung, daß jedenfalls LXX v. 16 dem Sinne nach richtig aufgefaßt haben, und eine Scheidung von Reden der Gottlosen bezw. des großen Haufens und Reden der Frommen, die durch jene hervorgerufen sind, unbegründet ist. Zu ראה בין ... ל vgl. II Sam 19_{36} ידע בין ... ל. שוב ist adverb. gebraucht vgl. K. § 120, 2a. v. 19 begründet v. 18: Zu dieser Erkenntnis des Unterschiedes werden sie kommen, weil jener Tag ein Tag des Gerichts für den Frevler ist. Zu בער כתנור vgl. Hos 7_{4}. Der zweite Stichos von v. 19a ist offenbar verstümmelt, denn wir haben hier vierhebige Verse, darauf

noch Zweig übrig lassen wird. 20Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, |
wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, die Heilung in ihren Flügeln hat, || und
ihr werdet herausgehen und umherspringen wie die Mastkälber | 21und werdet die
Frevler niedertreten unter *eure Füße* || am Tage, da ich Hand anlege, spricht Jahve
der Heerscharen. ||
22Gedenket an das Gesetz Moses, meines Knechts, dem ich am
Horeb über ganz Israel Satzungen und Gebote aufgetragen habe. 23Siehe

---

weist auch der Inhalt, denn zu dem זדים fehlt das Prädikat, offenbar gehört das in v. 21 sich findende אֵפֶר hierher. Zu dem Bilde der Gottlosen als Stoppel, die das Feuer verzehrt vgl. Jes 5_{24} Zph 1_{18} Ob v. 18 u. ö. Zu זדים und עשה רשעה, für das mit LXX עֹשֵׂי zu lesen ist vgl. v. 15. Die letzte Zeile von v. 19 ist wahrscheinlich Zusatz, wie aus dem Strophenschema hervorgeht. LXX hat hier יַעֲזֹב gelesen, dann würde man אשר als Konj. nehmen müssen = so daß vgl. Gen 22_{14} II Reg 9_{37} u. ö. Zur Vergleichung mit dem Baum vgl. Am 2_{9}. v. 20 nimmt wieder auf das Geschick der Gerechten Rücksicht שמש צדקה, insofern dieser Tag mit dem Geschick, das er den Gerechten bringt, sie rechtfertigt und als צדיקים darstellt, freilich nicht in dem neutestamentl. Sinn, sondern insofern in ihrem ihnen jetzt zu Teil werdenden Heil ihre Rechtfertigung liegt; darauf weist sofort der untergeordnete Satz ומרפא בכנפיה. Auffallend ist der Ausdr.: כנפי השמש, ob Mal. an die geflügelte Sonnenscheibe gedacht hat? (Wellh.). Vielleicht ist es lediglich Bild für die Strahlen der Sonne, ähnlich ist Ps 139_{9} von כנפי שחר die Rede. Zu dem Bild der צדקה, d. i. des Heils und Glücks als Sonne vgl. das Bild der Nacht und Finsternis für das Unglück Mch 3_{6} Jer 15_{9}. Wahrscheinlich geht jenes Bild auf babylon. Einfluß zurück, denn bei den Babyloniern ist Šamaš der höchste Schirmer der Gerechtigkeit, wie denn überhaupt die Kombination der Sonne mit der Gerechtigkeit wahrscheinl. spezifisch babylonisch ist vgl. Baudissin Gerechtigkeit Gottes in Harnacks Festschrift S. 3. Zu מרפא für die Frommen vgl. den Gegensatz שבר Jes 1_{28} für die Gottlosen. Dann werden sie im Gefühl ihrer Genesung und Stärke, ihres empfangenen Heiles hüpfen, d. i. sich freuen wie die aus dem Stalle gelassenen Mastkälber. Zu פוש vgl. (Hab 1_{8}) Jer 50_{11}. יצאתם hat schwerlich besondere Bedeutung, sondern es ist lediglich wegen des כעגלי מרבק eingefügt: gleich den Mastkälbern, die aus dem Stall in das Freie gelassen werden. v. 21. Dann werden sie die Frevler zertreten. Der Begründungssatz weist auf das Resultat dieses Gerichts, das sie an den Gottlosen vollziehen. Der Satz כי יהיו אפר ist in diesem Zusammenhange unmöglich, denn אפר im Sinn von „Staub" läßt sich nicht nachweisen, es ist immer „Asche". Da nun in v. 19 vom Verbrennen die Rede ist, dort auch die erste Zeile verkürzt ist, so ist ohne Zweifel אפר von v. 19 hierher verschlagen und durch כי יהיו in den Zusammenhang von v. 21 eingefügt. Demnach gehört also תחת וגו׳ zu ועסותם. LXX haben כפות nicht übers., vielleicht ist es aus תחת entstanden.

v. 22–24 ein Anhang von andrer Hand. v. 22 erweist sich als solcher schon dadurch, daß die Angeredeten v. 22 andere als die in v. 21 sind. v. 22 sind es die Juden überhaupt, während sich v. 21 speziell an die Frommen wendet. v. 22 mahnt abschließend, des Gesetzes Moses eingedenk zu bleiben, d. h. seine Forderungen zu erfüllen. Aus den nur hier sich findenden Ausdrücken חקים ומשפטים, welche für das Deut. charakteristisch sind, so wie aus der Erwähnung des חֹרֵב, der stets im Deut. der Berg der Gesetzgebung ist (exkl. 33_{2}, wo סיני erscheint, eine Stelle, die aber zum alten Deut. nicht gehört), hat man geschlossen, daß der Verf. dieses Verses nur das Deut., nicht aber PC., als Gesetz Moses gekannt hat. Aber dieser Schluß ist verfehlt, weil dieser Vers offenbar gar nicht ursprüngl. zum Buch gehörte. Dafür ist beachtenswert, daß im Buche selbst sich nie der Ausdruck תורת משה עבדי, sondern nur התורה findet. Übrigens hat Mal. zwar in 3_{7} חקים und in 2_{17} 3_{5} משפט, aber nie חקים ומשפטים. Auch יום י׳ neben הנה אנכי weist auf eine sekundäre Hand. v. 23f. sagen, daß Jahve den Elia vor sich hersenden werde, damit er ihm den Weg bereite. Damit nimmt

ich sende euch den Propheten Elija (bevor der große und hehre Tag
Jahves kommt), 24 daß er das Herz der Väter den Söhnen zuwende und
das Herz der Söhne den Vätern, damit ich nicht komme und das Land
mit dem Banne schlage.

---

der Verf. den Ged. in v. 1 wieder auf. Daß unser Verf. in 3_{1} unter מלאכי einen der alten Proph., etwa den Elia verstanden haben will, also 3_{23} die richtige Auslegung zu 3_{1} gibt, ist nicht völlig ausgeschlossen, doch vgl. unten. Elia war ja nicht gestorben wie die andern Proph., sondern in den Himmel entrückt, was lag daher näher als die Vorstellung, daß Jahve ihn vom Himmel aus vor sich her senden werde? Auch sonst fehlt es uns nicht an Beweisen, daß Elias im späteren Judentum eine hervorragende Rolle gespielt hat vgl. JSir 48_{1-11} Mtth 11_{14} $17_{10.11}$ Joh $1_{21.25}$. Weber Jüd. Theol.[2] S. 352ff. (Marti). Vgl. auch die gleiche Vorstellung von der Wiederkehr des entrückten Henoch Hen 81_{6}. Diese vv. 23–24 können von dem Verf. des Buches nicht herrühren. Dagegen spricht schon die Verheißung vom Kommen des Elias, an den der Verf. von 3_{1} wohl nicht gedacht hat. Elia hat eine etwas andere Aufgabe als jener מלאכי 3_{1}: während jener die Aufgabe hat, die größten Hindernisse fortzuräumen, welche dem Kommen Jahves im Wege stehen, wird Elia dazu gesandt, die damals in der Gem. offenbar bestehende Uneinigkeit, die selbst in die einzelnen Familien eindrang vgl. Mch 7_{1}ff., zu beseitigen vgl. Duhm Jesaja S. 377. Auch sprachliche Differenzen zwischen diesen Versen und dem Buche liegen vor. So ist in ihm nur von היום הבא 3_{19} oder היום אשר אני עשה 3_{17} (20), nie aber von יום יהוה הגדול והנורא wie hier die Rede. Zu 23b vgl. Jo 3_{4}b. Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß 23b Zusatz ist vgl. zu v. 24. In v. 24 ist der erste Satz doch wohl mit v. 23a eng zu verbinden, so daß er also den Zweck der Sendung des Elias zum Ausdruck bringt, dafür spricht v. 24b, der jedenfalls eine göttl. Absicht zum Ausdruck bringt. על ist nicht im Sinne von עם zu nehmen (Kim. Pressel u. a.), sondern es ist zu vergl. Prv 26_{11} Koh 12_{7}, השיב allein wäre für den Ged. des Bekehrens zu unbestimmt. Ebenso wenig ist bei אבות an die Patriarchen bezw. die frommen Vorfahren (Keil) zu denken, diese Auffassung scheitert schon an v. 24a, der unmöglich bedeuten kann: das Herz der Väter in den Söhnen wiederherstellen = den Söhnen die Gesinnung der Väter geben. Elia soll diese Aufgabe erfüllen, damit Jahve nicht, wenn er kommt, das Land mit dem Banne zu schlagen, d. h. zu vernichten hat. Statt בנים ist viell. zu lesen בניהם vgl. אבותם. Die Drohung in 24b erwartet man nach $3_{1-4.20}$f. nicht. Zu חרם vgl. m. Archäol. II, 206ff. Ein schärferes Urteil über diese Zerrissenheit, als sie in diesem Schluß ausgesprochen ist, war nicht möglich. Es läßt das einen Schluß auf die Gefahren zu, die sich daraus für den Bestand der Gemeinde ergeben haben müssen. Man wird nicht irren, wenn man diese Auflösung und Zerreißung der Familien als eine Folge des Eindringens des Hellenismus in die jüdischen Familien ansieht. Es ist begreiflich, daß man in solcher Zeit an den rücksichtslosen Bekämpfer des phönizischen Baalskultus dachte, der wohl in gleicher Weise einst zersetzend gewirkt hatte. Auf eine interessante Parallele aus dem Buch der Jubiläen hat Sellin aufmerksam gemacht, die wie eine Illustration zu unserer Stelle sich gibt: Und in diesem Geschlecht werden die Kinder ihre Eltern und ihre alten Leute schelten wegen der Sünde und wegen der Ungerechtigkeit und wegen des Geredes ihres Mundes und wegen der großen Bosheiten, die sie verüben und weil sie den Bund verlassen. — Und sie werden streiten diese mit jenen, Jünglinge mit alten Leuten, alte Leute mit Jünglingen, der Arme mit dem Reichen, der Niedrige mit dem Großen, der Bettler mit dem Mächtigen wegen des Gesetzes und wegen des Bundes usw. vgl. 23_{16-21}. — Trifft diese Deutung der vv. 23f. zu, so ergibt sich freilich von hier aus ebenfalls, daß diese Verse aus anderer Zeit stammen als das übrige Buch, sonst würde die Polemik des M. doch einen andern Inhalt haben, als das jetzt der Fall ist.

Nachträge.

Hos 2_{10} ist natürlich auch וזהב als zur Interpolation gehörig auszuscheiden, worauf sowohl seine Stellung wie das Metrum weist.

2_{12} ist לעיני מאהביה aus metr. Gründen zu tilgen vgl. Jer $13_{22.\,26}$ Nah 3_{5}. Sellin wird Recht haben, daß Hosea den Baalen nicht so viel Realität zuschreibt vgl. auch v. 9.

2_{14}. Das metrisch überschüssige ואתי שכחה נאם יהוה ist als Interpolation zu beseitigen: zu den beiden ersten Worten finden sich Parallelen 8_{14} 13_{6}, zu den beiden letzten in $2_{18.\,23}$, aber alle diese Stellen sind wahrscheinlich sekundär, deshalb hat schon M. mit Recht den Schluß gestrichen.

3_{2} bietet das Suff. in ואכרה große Schwierigkeiten, da ein Begriff, auf den das Suff. sich beziehen könnte, nicht vorhergeht. Man hat sich zwar damit zu helfen gesucht, daß die v. 1 genannte אשה eben Gomer aus c. 1 sei, aber die Artikellosigkeit macht das unmöglich, denn nach arabischem Sprachgebrauch vgl. zu d. St. die Artikellosigkeit als qualifizierend zu erklären, hat mangels sicherer Beispiele im Hebr. starke Bedenken. Hier setzt Sellin ein und vermutet, daß 3_{2} in Verbindung mit c. 1 gestanden habe, wofür auch die Tatsache spreche, daß wie hier in v. 2 so auch dort das erzählende „Ich" uns entgegentritt: dieser ursprüngliche Ichbericht umfaßte nach Sellin 1_{2}b 3_{1}a $_{3.\,4.\,5}$aα 1_{3}a (viell. in der Form (וָאֵלֵךְ אֶל־גֹּמֶר . . . וָאֶכְּרֶהָ) 3_{2}. Diese Lösung des Problems verdient jedenfalls den Vorzug vor der neuerdings mehrfach versuchten Lösung, in c. 1 und 3 zwei Parallelberichte zu sehen und zwar in c. 3 die spätere Parallele. Diese Lösung scheitert schon an dem „Ich" in c. 3, denn wir haben wohl Beispiele dafür, daß in späterer Zeit an die Stelle des handelnden „Ich" die dritte Person tritt, nicht aber für die umgekehrte Erscheinung. In Folge dieser Versetzung von 3_{2} hinter 1_{3}a will S. in 3_{3} וָאֹמַר lesen. Trifft diese Erklärung Sellins zu, so fällt von hier aus auch Licht auf אשת זנונים, jedenfalls könnte nicht mehr davon die Rede sein, daß der Name proleptisch gebraucht wäre, ebensowenig ließe sich die Anschauung noch länger halten, daß Hosea erst in seiner Ehe zum Proph. geworden wäre.

4_{1} ist בני ישראל zu streichen vgl. Metrum (Praet.) und für ליהוה lies לו (Sellin).

4_{2} für פרצו l. פָּרוֹץ, der letzte Satz ist wahrscheinlich zu streichen vgl. Metrum (Sellin).

4_{5} tilgt S. גם נביא עמך als Einschub aus Mich 3_{6}, während er כשול st. וכשל und zum Teil nach LXX mit Winckler und Hoonacker liest: ללילה דִמִּיתִי יומך = der Nacht mache ich gleich deinen Tag.

4_{6}a versetzt S. vor 9a, dem in der Tat ein Stichos fehlt. Diese Erkl. verdient den Vorzug vor der Duhms, da es sich hier nur um die Priester handelt.

4_{16} סרר ist als Dublette zu סררה zu tilgen (Sell.).

5_{1} liest S. שֹׁפְטֵי f. בית vgl. 7_{7} (13_{10}).

5_{2} l. S. מוֹסֵר f. מוּסָר, was als Antithese zu den Jagdwerkzeugen treffender ist.

5_{6} Ehrlich l. חלף f. חלץ.

5_{7} l. S. אש f. את, viell. ist es besser vor את einzusetzen vgl. Metr.

5_{11} l. S. רָצוֹן f. צו und להלך f. הלך; zu רצון vgl. II Reg 15_{37} 16_{5}, Rezon war die Seele der Koalition gegen Tiglatpil. LXX hat als Obj. zu עושק τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ, dem-entspr. will Sell. einsetzen יְרִיבוֹ, das von Ahas verstanden werden müßte. Metrisch würde so v. 11 dem v. 10 entsprechen.

5_{13}. Aus metr. Gründen empfiehlt es sich nicht, hinter וישלח ein Subj. einzusetzen, es ist wie im vorhergehenden Satz Ephr.; dagegen wird in 13b לכם und מכם zu streichen sein, Sellin sieht hier mit Recht die Kinastr.

6_{5} l. Klosterm. Sell. הוֹרֵתִיכֶם, während sie בָּאֲבָנִים für בנביאים lesen und dann 5aα als Glosse zu 5aβ ansehen.

6_{8} l. S. mit andrer Abteilung der Konsonanten עִקְּבֵיהֶם דָּם.

6_{10} S. 44 Z. 2 v. o. ist zu lesen „verunreinigt sich" st. befleckt ist.

6_{11} will S. lesen קֶשֶׁר לִי st. קציר לך und zieht zu ihm כרפאי לישראל: auch Juda stiftet Verschwörung gegen Israel und damit gegen Jahve, der Israel heilen will, aber in seinen Absichten durch Juda behindert ist. Zu שית vgl. Jer 51_{39} Ez 10_{1}.

$7_{1.2}$ gehören noch zum Vorhergehenden 6_{7}ff. und schließen ab; in 7_{1}a ist lediglich רָעַת st. רָעוֹת zu lesen.

7_{2} ist wohl סבבוני zu lesen vgl. זכרתי.

7_{4} l. Sellin נֹאֲפִים, zu dem er das in v. 6 überschüssige בארבם zieht: sie alle schnauben in ihrer Arglist; statt אפה ist אֹפֵהוּ zu lesen: dessen Bäcker, ebenso מַלְכָּם st. מלכנו.

7_{5}b l. הִשְׁכִּירוּ אתו vgl. Guthe, Sellin: trunken machen ihn Gottlose, denn לוצצים ist im wesentl. identisch mit לֵצִים.

7_{8}a muß, da wir wieder den Kinarhythmus haben, vor יתבולל bezw. יבּוֹל ein Inf. abs. ausgefallen sein, also בָּלוֹל (Sell.) oder נָבוֹל.

7_{12} ist hinter ילכו ausgefallen אַשּׁוּר vgl. Metr. (Sell.).

7_{13} scheidet Sellin wohl mit Recht ואנכי אפדם aus vgl. das Metr., so daß also 14aα als zweiter Stichos zu 13b zu ziehen wäre.

8_{1} ist ישראל st. יהוה zu lesen (Sellin).

8_{2} ist אֱלֹהַי als אֱלֹהֵי vor ישראל zu setzen vgl. Metr.

8_{6}. Für כי מישראל liest Ehrlich כַּפַּיִם, das er mit נִקָּיֹן am Schluß von v. 5 verbindet, so ist auch 7b ein voller Kinav., der freilich auch so Interpol. bleibt, denn והוא knüpft über 5b an 5a an.

9_{10}a l. mit LXX אֲבוֹתֵיהֶם. $_{10}$b l. S. כְּאֹהֲבֵי אפרים st. כאהבם.

9_{12} l. Praet. nach LXX בְּשָׂר הֵם. $_{16}$b ist viell. בנים hinter ילדון einzuschieben (Sellin).

10_{2} הוא ist zu tilgen vgl. Metr., Sellin liest die erste Person.

10_{3}. Für יעשה ist vielleicht יושיע zu lesen vgl. 13_{10} Sell.

10_{4}. St. ופרח כראש will Sell. lesen פָּרָר vgl. 5_{11}. Als ironische Antw. auf die Frage v. 3 könnte der Vers echtes Gut sein.

10_{9} Sellin liest חַטָּאת und מָרְדוּ st. יעמדו sowie בְּגִבְעָה st. בגבעה.

10_{14} l. mit Cheyne, Sell. u. a. שַׁלּוּם u. ירבעם st. ארבאל.

11_{4} l. S. nach LXX לוֹ כְּמָרֵט עַל לְחָיָו st. להם כמרימי על על לחיהם = da ward ich ihm wie einer, der seine Wangen rauft, und für ואט אליו אוכיל לא liest er zum Teil auch nach LXX: וָאַטְלֵהוּ אוּכַל לוֹ „und streckte ihn nieder und übermochte ihn".

12_{5} Sellin will כנעני lesen und das Wort an den Anfang von 5b setzen.

12_{10}a l. S. mit LXX hinter מצרים noch הֶעֱלִיתִיךָ und will am Schluß von 10b בַּמִּדְבָּר einschieben.

13_{1} l. S. כְּזִכֹּר st. כְּדַבֵּר, תּוֹרָתִי st. רְתֵת und ראשׁוֹ st. בְּיִשְׂרָאֵל: so lange Ephr. meiner Thora gedachte, erhob er sein Haupt; am Schluß von v. 1 setzt er wegen des Metr. מות ein.

13_{2} Sell. will שׁוֹר st. עצבים lesen und זִבְחוּ st. זֹבְחֵי, הם אמרים sieht er als Zwischensatz an: ihnen — sprechen sie, — „opfert"!

13_{6} l. S. שָׂבוֹעַ שָׂבֵעוּ.

13_{8} l. S. וְאֹכְלוּם שָׁם כְּלָבִים.

13_{13} will er בנים am Schluß streichen.

13 15 l. S. nach LXX יַשְׁאֶה אַרְצוֹ st. ישסה אוצר und כְּלִי חֶמְדָּה st. כָּל־אֵלֵי חֶמְדָּתוֹ.
14 3 l. S. חַטָּאת st. טוב.
14 6 l. S. כַּלְּבָנָה st. כלבנון.
14 9 l. S. mit Wellh. עֲנָת וַאֲשֵׁרָה st. עניתי ואשורנו.

Joel.

1 17 l. S. zum Teil nach LXX עָכְסוּ פְּרָדוֹת תַּחְתָּם בְּרַפְתֵיהֶם „es klirren die Maultiere mit ihren Ketten".
1 19a schiebt S. הַצֹּאן wegen des Metr. ein und l. יִקְרָאוּ st. אֶקְרָא.
2 2 l. S. mit Graetz כְּשַׁחֹר.
2 5 schiebt S. nach מרכבות ein קולם vgl. Metr.
2 7. Wegen des Metr. setzt S. חוֹמָה in den ersten Stichos.
2 11 l. S. mit LXX Vulg. עֲצֻמוּ עֹשֵׂי st. עָצוּם עֹשֵׂה.
2 25 l. S. שְׁנַיִם אֶת־ st. את־השנים.
3 1 l. S. בית ישראל st. בשר.
4 9 l. Klosterm. S. הָרִיעוּ.
4 11 l. S. וְהִקָּבְצוּ st. וְנִקְבְּצוּ.
4 18 l. S. חַיִּים hinter מַיִם und הַשֵּׁדִים f. הַשִּׁטִּים „der Dämonenbach ist der, der in das Dämonental führen und dort das Leben schaffen wird, wie Ez. es verkündet".
4 19 l. Duhm, S. הַדָּם st. דמם.

Amos.

2 1 l. S. מַלְכֵּי st. מלך.
2 2 l. S. קִיר מוֹאָב st. הקריות.
2 7 l. S. mit Ehrlich und Hoonacker מִדֶּרֶךְ st. וְדֶרֶךְ (?).
3 11. Nach Sell. ist durch אדני יהוה urspr. אֲנִי מְצַוֶּה verwischt vgl. 6 11; für וסביב liest er וּסְבִיב und für הארץ mit LXX אַרְצֵךְ, hinter das er nach LXX יֶחֱרַב einschiebt.
3 12 für דְמֶשֶׁק l. S. מִשְׁכַּב.
3 15 für על vermutet S. וּבִלַּעְתִּי.
4 10 l. S. בָּאֵשׁ f. בְּאֹשׁ, doch vgl. וּבְאַפְּכֶם.
4 12 schlägt S. vor כָּלָה f. כה und לָכֶם f. לְךָ.
5 3 l. S. zweimal תִּשָּׁאֵר.
5 6 schiebt S. הַגִּלְגָּל hinter ואכלה ein und tilgt nicht לְבֵיתאֵל.
5 8 l. S. הַשָּׁמַיִם st. הַיָּם.
5 9 l. S. nach LXX מַפְלִיג st. מַבְלִיג, שֶׁבֶר st. שֹׁד, עֹז st. עַז: der hereinbrechen läßt Zertrümmerung über Burgen, und Vergewaltigung über Festungen kommen läßt.
5 16 l. S. אִכָּרִים st. אִכָּר und אֶל vor מִסְפֵּד.
5 26 l. S. וְנִשֵּׂאתֶם „und fortgeschafft werdet ihr samt der Hütte".
6 1 l. S. בָּעִיר st. בציון und mit Oettli כֵּאלֹהִים הֵם בְּ st. באו להם.
5 5 l. S. מִלֵּי st. כְּלֵי.
6 10 S. setzt im Anfang nach LXX ein וְנִשְׁאַר נִשְׁאָר u. l. לְאִשָּׁה st. לַאֲשֶׁר u. וְאָמְרָה st. וְאָמַר.
6 11 Duhm, S. fügen אדני nach הנה u. צַר nach מצוה ein.
6 12 l. S. mit Halévy כַּבָּקָר רֵים: oder pflügt wie das Rind der Wildochs.
7 4 l. S. mit LXX חלק יהוה st. החלק.
8 3 l. Praetorius u. Sell. שָׁרוֹת st. שירות u. הִשְׁלִיכָם st. הִשְׁלִיךְ.

8_{4} setzt Klosterm. nach הַשְׁאַפִּים in den Text לַבָּקָר und liest לְכִבְשֵׁי f. לַשְׁבִּית = „die ihr giert nach dem Rind des Armen und nach den Lämmern der Niedern im Lande."
8_{8} l. S. נִגְרְשָׁה f. נִגְעֲשָׁה.
8_{10} l. S. mit LXX וְשַׁמְּתִּיהוּ u. אַחֲרִיתוֹ.
8_{13} l. S. vor בַּצָּמָא wegen des Metr. הָאַמִּיצִים.
9_{6} l. S. לְמֵי הַשָּׁמַיִם st. לְמֵי הַיָּם, hinter יהוה schiebt er צבאות ein.
9_{14} scheidet S. וישבו aus vgl. Metr.
9_{15} tilgt S. אשר נתתי להם vgl. Metr.

Obadja.

v. 7 l. S. mit Halévy und Rießler לְחַמֶּיךָ u. מזור nimmt er als Fallstrick, im Assyr. ist es eine Stange mit Widerhaken: „die dein Brot aßen, legen Fußangeln unter dir."
v. 11. Statt ביום עמדך liest Duhm, Sell. מֵעָמְדְךָ: „weil du dabei standest".
v. 12 Sell. streicht יום und zieht ב zu אחיך.
v. 14 Rießler, Sell. lesen פְּרָקָיו st. הפרק: „stehe nicht an seinen Ausschlüpfen."
v. 16 S. l. mit LXX שָׁתִית.
v. 19 Duhm, Sellin lesen בגי עמון für בנימין.
v. 20 Duhm, Sellin lesen חֲלַח st. הַחֵל u. יִירְשׁוּ עָרֵי f. אשר.

Jona.

2_{7} l. S. מוֹסְדֵי עוֹלָם f. בַּעֲדִי לְעוֹלָם.
4_{3} S. vermutet חֲרִירִית f. חֲרִישִׁית: ein Ostwind der Glut.

Micha.

1_{6} l. ומטעי st. למטעי.
1_{10} streicht S. עפר als dittographiert.
1_{11} l. S. תֵּשֵׁב st. בשת.
1_{13} l. S. נמצא צואה f. נמצאו.
1_{16} setzt S. בת ציון hinter וגוזי ein.
2_{1} l. S. פֹּעַל st. פֹּעֲלֵי.
2_{5} l. S. וּמְפַלֵּג nach חֶבֶל.
2_{6} l. S. אל f. לֹא, mit Rießler u. Richt. אָלָה st. אֵלֶּה; כְּלָנוּ מָוֶת st. כְּלִמּוֹת.
2_{7} Klosterm. Richt. Sell. lesen הֶאָרוּר st. הֶאָמוּר, אָלָה st. אֵלֶּה.
2_{8} S. l. שְׁלֵמִים st. שַׁלְמָה.
2_{9} S. l. מִבְּנֵי st. מִבֵּית und mit Rießler הורות עולים = die Mütter der Säuglinge.
3_{3} S. l. וּפְרָשׁוּם st. ופרשׂו.
3_{5} schlägt S. vor עַם יָהּ vgl. Metr.
4_{6} will S. am Schluß einfügen אֶרְפָּא.
4_{11} l. S. תֵּחָשֵׂף st. תֶּחֱנָף.
5_{1} l. S. mit LXX מֶלֶךְ st. לִי.
5_{2} l. S. יְלָדַתְהוּ st. יֹלֵדָה.
5_{4} l. S. רָעִים st. רֹעִים u. נִשְׁכֵּי st. נְסִיכֵי.
5_{13} l. S. צִירֶיךָ st. עָרֶיךָ.
6_{5} will S. statt עַמִּי lesen עִמּוֹ und es zum Schluß von v. 4 ziehen.
6_{8} l. S. mit LXX הַהִגִּיד und הִכָּנֵעַ st. הַצְנֵעַ.

6_{9} l. S. יֵרָאֶה שְׁמָהּ = „Heil wird gesehen ist ihr Name."

6_{14} l. Klostermann und Sellin יֵשׁ כֹּחֲךָ st. יֶשְׁחֲךָ u. תְּסַגֵּר st. תַּסֵּג.

7_{1} l. S. כְּאֹסֶף st. כְּאָסְפֵּי und בְּעֹלְלֹת st. כְּעֹלְלֹת.

7_{3} zieht S. וְהַשֹּׁפֵט als Subj. zum letzten Stichos, dessen Praed. er יְעַוֵּת oder יְתָעֵב lesen will.

7_{4} l. S. יַרְחִב st. יְרַחַק, st. מִצּוּר liest Rießler צוֹר.

7_{19} l. S. תָּשׁוּב תְּרַחֲמֵנוּ und תְּכַבֵּס st. יִכְבּוֹשׁ.

Druckfehler.

S. 16 Z. 11 v. o. הארץ st. האר.
S. 16 Z. 2 v. u. l. v. st. c.
S. 41 Z. 8 v. o. l. יֵשַׁמּוּ.
S. 203 Z. 2 v. o. l. 'Ophra st. Leophra.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.